

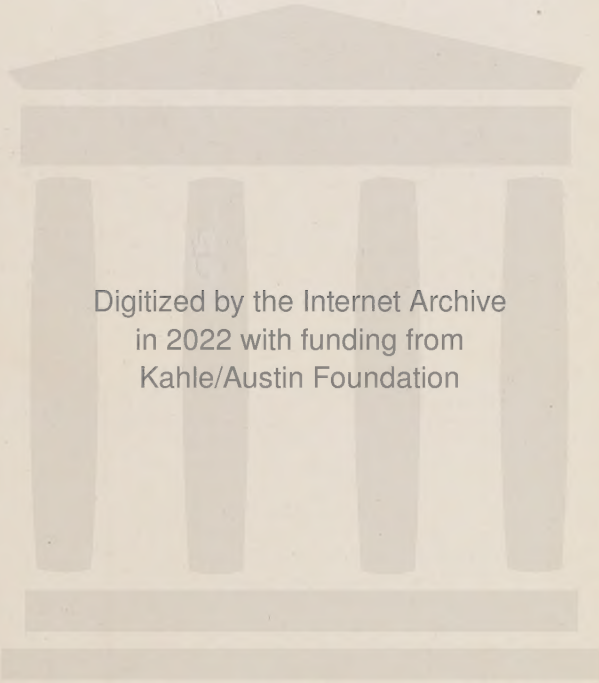
By exchange
Pacific Unitarian School
for the ministry



Accession No. -----

Date -----

BERKELEY BAPTIST
DIVINITY SCHOOL
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dillmann und Dr. Dörner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Property of

CBBB

Please return to

Einundzwanzigster Band. Graduate Theological
Union Library

BERKELEY BAPTIST
DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1876.

I n h a l t.

	Seite
Weizsäcker, die Anfänge Christlicher Sitte	1
Piper, über den kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften, vornehmlich des christlichen Alterthums	37
Schulz, die Adresse der letzten Epistel des Briefes an die Römer	104
Wagenmann, Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen	131
Berichtigung zu Dr. J. Wellhausen's Abhandlung	151
Sack, über d. richtige Uebersetzung u. Auslegung v. Ps. 104, Vs. 4.	177
Geiger, zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in Deutschland	190
Wagenmann, die Julius-Universität Helmstedt und ihre Be- deutung für die Geschichte der Theologie und Kirche	224
Weizsäcker, über die älteste Römische Christengemeinde	248 ✓
Jäger, Beiträge zur Grundlage der christlichen Glaubenslehre	353
Wellhausen, die Composition des Hexateuchs I.	392
Diestel, die moabitischen Alterthümer	451
Weizsäcker, die Versammlungen der ältesten Christengemeinden	474
Wellhausen, die Composition des Hexateuchs II.	531
Weizsäcker, Paulus und die Gemeinde in Corinth	603
Reisch, pragmatische Analyse der großen Einschaltung des Lukas. Luk. 9, 51—18, 14. I.	654
Anzeige neuer Schriften:	
Bachmann, Paulus Gerhard	338
Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte	697
Bauer, Hadrian VI. ein Lebensbild aus d. Zeitalter d. Reformation	331
Baur-Zeller, Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie	322
Beyschlag, die Gleichnißreden Jesu	702

	Seite
Bleek-Mangold, Einleitung in das Neue Testament	314
Boehm, Fr. Reiser's Reformation des R. Sigismund	329
<i>Bovérvrios, Κλήμεντος πρὸς κορινθίους ἐπιστολαί</i>	161
Diestelmann, die letzte Unterredung Luther's	336
Duhm, die Theologie der Propheten	152
Gaß, Optimismus und Pessimismus	324
Gundeshagen, ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen	173
Kattenbusch, Luther's Lehre vom unfreien Willen	334
Knapp's gesammelte prosaische Schriften	342
Martensen, die Leidensgeschichte Jesu Christi	351
Mc. Cosh, the scottish Philosophy	343
Meyer, kritisch-exegetischer Commentar über N. T. XI.	311
Meyer, kritisch-exegetischer Commentar über das N. T. I.	701
Patrum apostolicorum opera ed. Gebhardt, Harnack, Zahn	158
Philipps, the doctrine of Addai	320
Plitt, Louis v. Schrautenbach's Religionsideen	341
Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion	349
Eschackert, Anna Maria von Schürmann	339
Uhlhorn, der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum	170
Uhlhorn, Vorträge über kirchliches Leben der Vergangenheit und der Gegenwart	172
Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen	328
Weygoldt, Kritik des philosophischen Pessimismus	328



Die Anfänge christlicher Sitte.

Von

C. Weissäcker.

Eine christliche Sitte, Lebensgewohnheiten und Ordnungen in durchgreifender Eigenthümlichkeit konnten sich erst auf heidenchristlichem Boden bilden. Die Sitte der ältesten Kirche war die der Juden. Zwar lag in dem neuen Geiste und der neuen Prophetie eine reformatorische Macht; und die fortdauernde Pflege der Ueberlieferung der Worte Jesu mußte vieles bestehende lockern, vieles allmählich neugestalten. Aber der feste Rahmen, in welchem sich alles bewegte, war und blieb noch die Geltung des Gesetzes und die Ueberlieferung der ererbten Gewohnheiten, welche daran hingen. Anders war dies bei Heiden, die für das Christenthum gewonnen wurden. Entweder mußte die Autorität des Gesetzes ihnen verkündet werden, oder aber wo dies nicht geschah oder nicht durchdrang, da war Lehre und Geist des Christenthums zum erstenmale im Fall, das ganze Leben von den obersten Grundsätzen bis zu der geringfügigen Gewohnheit neu zu gestalten. Zwar darf man sich selbst bei Paulus nicht denken, daß die Vorschriften des Gesetzes ohne weiteres vergessen oder beseitigt worden wären. Sie behalten eine Autorität nicht nur unbewußt und unwillkürlich weil der Sinn des ehemaligen Juden und Pharisäers sich immer noch darin bewegt, sondern bewußt und ausgesprochen, denn das Gesetz ist ihm göttlicher Abkunft (Röm. 7, 12. 14. 13, 9) und enthält eine Menge von unvergänglich wahren Vorschriften; er entnimmt demselben in schwierigen Fragen Entscheidungen oder doch Beweise (1. Kor. 9, 8. 14, 34). Und in dieser Eigenschaft bürgerte sich das Gesetz auch von selbst ein. Denn es wurde im Gottesdienste gelesen; man sprach darüber, und so frei auch dabei die Anwendung sein mochte, so errang sich dieser Text, von welchem man ausging, doch einen unwiderstehlichen Einfluß. Aber thatsächlich war es doch nur ein Hülfsmittel. Entscheidend in der Sache war das Evangelium, seine obersten Grundsätze, sein Geist. In der

Missionspredigt und der darauf folgenden Unterweisung bildet die Grundlage doch die Mittheilung von Jesus selbst, seiner Geschichte, seinen Worten, und erst von da aus kam man auf das Gesetz zurück und wurde es mit eingeführt.

Paulus, welcher die Aufgabe dieser freien Bildung vor allen übernommen hat, ist deswegen dringend bemüht, gewisse Uebersieferungen, *παράδοσεις*, 1. Kor. 11, 2, in allen seinen Kirchen gleichmäßig zu verbreiten, einzuschärfen, und über ihre Beobachtung zu wachen, 1. Kor. 7, 17. Es kam darauf an, eine feste Gewohnheit zu gründen. Aber ebenso sehen wir ihn bemüht durch die Lehre selbst eine solche feste Grundlage zu schaffen, Grundsätze zu entwickeln, aus welchen die Gestaltung des ganzen Lebens hervorgehen muß, und vor allen Dingen das Bewußtsein einer ganz neuen Lebensaufgabe hervorzurufen, die Triebfedern dafür einzupflanzen.

So hat er, wenn sich eine Zahl Bekehrter zusammenfand, und aus denselben eine kleine Gemeinde sich bildete, zuerst eingeschärft, daß sie nun, wenn Gott sie hiermit in sein Reich berufe und sich alle Hoffnungen desselben vor ihnen aufthun, auch dieses Gottes und seines Rufes an sie würdig zu leben haben, 1. Theff. 2, 12. 2. Theff. 1, 11. Sie sind verpflichtet ihm zu gefallen, 1. Theff. 4, 1, jetzt ganz ebenso wie wenn sie schon völlig bei ihm wären, 2. Kor. 5, 9. Ebenso aber auch ganz besonders seine Sache durch einen wohlanständigen Wandel nach außen gut zu vertreten, 1. Theff. 4, 12. Der Wille Gottes aber ihnen gegenüber geht auf ihre Heiligung, 1. Theff. 4, 3, die Lossagung von gewissen verwerflichen Gewohnheiten, so wurde es in diesem Falle zunächst angewendet auf Unzucht und Unredlichkeit in Handel und Wandel. Ein anderes ebenso anschauliches erstes Motiv der Lebensveränderung hängt mit der Zukunftserwartung zusammen, die Zukunft des Gerichtes bringt Licht über aller Menschen Leben, die Christen aber sind durch ihre Berufung jetzt schon in dieses Licht versetzt, da sie von dem Gerichte wissen und dafür vorbereitet werden, während das Leben der anderen wie ein Schlaf erscheint. Da giebt es sich denn von selbst, daß die Handlungen, welche das sittliche Gefühl in die Finsterniß verweist, zu vermeiden, was aber das Licht des Tages erträgt, zu suchen ist, 1. Theff. 5, 4 ff. Röm. 13, 12 f. 2. Kor. 6, 14.

So wurden die einfachsten Glaubensmotive selbst zu einem moralischen Regulativ. In anderer Weise ist das gleiche von Paulus im Galaterbriefe 5, 13 ff. durchgeführt. Die Berufung des Evangeliums

ist ein Ruf zur Freiheit, denn der neue Glaube befreit von der ganzen Last religiöser Ceremonieen, mit dem Zwecke der Reinigung oder der Begütigung der Gottheit, welche auf den früheren Religionen seiner Befenner lag. Aber wie ist diese Freiheit nun im Leben zu verstehen und anzuwenden? Wie jede religiöse Befreiung konnte sie für Schrankenlosigkeit ausgebeutet werden. Also war zu sagen, sie darf nicht mißbraucht werden für die Sinnlichkeit ohne Zügel, im Gegentheil es handelt sich um ein neues Leben in einem neuen Geist, welches ebenso die Fesseln der Sinnlichkeit zerbricht und abschüttelt.

Paulus hat aber nicht bloß an das Bewußtsein des neuen Glaubens angeknüpft, um daraus die Verpflichtung zu einer neuen Lebensweise abzuleiten. Er hat auch die Grundsätze einer christlichen Sittenlehre aufgestellt, und in unvergänglicher Klarheit aus dem Wesen des Christenthums begründet, indem er den Begriff des neuen Lebens aufstellte und auf die Erlösung selbst zurückführte. Die Erlösung kommt hierbei in Betracht zuerst insofern sie bereits vollzogen ist und dem, der an Christus glaubt, zu gut kommt. Dies eben war der Mittelpunkt der Lehre des Paulus für sie, daß der Tod des Christus für sie geschehen ist, daß derselbe ihn um ihrer Sünden willen auf sich genommen hat, und daß sie auf Grund desselben mit Gott versöhnt sind und Frieden haben. Hiermit hängt aber nun auch das andere zusammen, daß er nun die seinigen, seine Gläubigen auch vor dem künftigen Zorngerichte bewahrt, von demselben errettet. vgl. 1. Thess. 1, 10. Wie sich beides zu einander verhält, das hat er wohl am deutlichsten im Römerbriefe 5, 1—11 ausgesprochen, denn hier stellt er beides zusammen, daß wir durch den Tod Jesu den Frieden mit Gott und den Zugang zu ihm erlangt haben, und daß wir die Hoffnung haben im künftigen Zorngerichte verschont zu werden und zu der Herrlichkeit Gottes zu gelangen. Oder vielmehr, er macht ausdrücklich den Schluß: wenn Gott damals, als wir noch von ihm getrennt und als Sünder seine Feinde waren, eine solche Liebe zu uns bewies, daß er Christus für uns sterben ließ und dadurch uns mit sich versöhnte und rechtfertigte, so können wir mit aller Zuversicht annehmen, daß unsere Hoffnungen für die große Zukunft in Erfüllung gehen, oder daß wir vom Gerichte werden befreit werden, So ist zwar nach seiner Auffassung mit der Versöhnung und Rechtfertigung durch den Tod Christi auch dieses Loos des Gläubigen beim letzten Gericht schon gegeben, aber es ist nicht unmittelbar darin ein-

begriffen, es ist etwas für sich; nur die berechtigte Hoffnung darauf besteht auf Grund jener früheren Erfahrung. Doch hat sie noch eine besondere Sicherheit, nämlich in der Auferstehung Jesu, Röm. 8, 11. 2. Kor. 4, 14. Denn wie sein Tod, so ist auch diese für uns geschehen, und kommt uns zu gut. Während aber die Wirkung des Todes schlechthin eingetreten ist, so ist dies bei der Auferstehung nicht nach allen Seiten der Fall, sie verweist uns noch auf die Zukunft, auf eine Hoffnung. Die Auferstehung zum Leben auf welche wir hoffen, ist ihre Folge, und ist uns eben durch sie, durch die Auferstehung Jesu selbst, im Zusammenhang mit seinem Tode, zur sicheren Hoffnung verbürgt.

Die sittliche Erneuerung aber, oder das neue Leben hängt nun mit beidem zusammen; sie ist eine Wirkung des befreienden mit Gott versöhnenden Todes Jesu, aber sie ist ebenso durch seine Auferstehung bedingt. Sie steht im engsten Verhältniß zu der durch jenen Tod eingetretenen Rechtfertigung, aber auch zu der begründeten Lebenshoffnung, welche in der Auferstehung Jesu beruht. Paulus schließt in ersterer Beziehung so: Christus ist für uns gestorben und begraben, also sind wir mit ihm oder durch ihn gestorben und begraben, oder es ist eine solche wesentliche Veränderung mit uns vorgegangen, daß wir dadurch in ein ganz neues Leben getreten sind, 2. Kor. 5, 15. Aber auch: Er ist aus diesem für uns erlittenen Tode von Gott wieder auferweckt worden; und indem dieses ebenso für uns geschehen ist, sind wir dadurch auch auferstanden im geistigen Sinne, oder in ein neues Leben versetzt, Röm. 6, 4—11. So hat also dieses neue Leben ebensowohl in seinem Tode als in seiner Auferstehung seine Ursache. Ja es ist durch beide Vorgänge in unzertrennbarem Zusammenhang so begründet, daß daraus eben die beiden unzertrennlich verbundenen Seiten desselben, das Aufhören des alten und das Werden des neuen hervorgehen. Die Befreiung durch den Tod Jesu, die Rechtfertigung des Sünders hebt den Bann der Sünde auf, unter welchem wir stehen, ihren Fluch, die Entfremdung von Gott, und damit begründet sie auch die Freiheit von der Sünde, die Macht ihr zu widerstehen. Ebenso ist die Auferstehung Jesu, weil sie die Herrschaft des Todes bricht, nicht bloß für ihn selbst, sondern auch für die Seinigen, die Quelle, aus welcher sie Kraft zu neuem Leben schöpfen. Und so enge hängt beides im Bewußtsein zusammen, daß auch mit dem Aufgeben der Hoffnung auf die leibliche künftige Auferstehung das jetzige neue Leben zusammenbrechen würde. Wenn jene Hoffnung

hinfällt, dann haben diejenigen recht, welche sagen: Vasset und essen und trinken, denn morgen sind wir todt, 1. Kor. 15, 32. Aber nach der anderen Seite begründet dieses neue Leben und seine Freiheit auch die Gewißheit der ganzen Zukunftshoffnung. Es ist selbst schon eine Auferstehung und diese, die Auferstehung im sittlichen Sinne leistet zugleich die Bürgschaft für die zukünftige leibliche Auferstehung und das Eingehen in die Herrlichkeit Gottes, Röm. 8, 11.

Wenn aber hiernach das neue sittliche Leben die Voraussetzung für die Verwirklichung der ganzen Zukunftshoffnung des Christen ist, so geschieht dies doch nicht in dem Sinne, daß die Werke desselben als die Ursache der Rettung im Gerichte und diese als ihr Lohn derselben zu betrachten wäre. Jede Vorstellung, welche auf einem Umwege auf den Standpunkt des Gesetzes zurückführen würde, ist von selbst vermieden durch die Begriffe, unter welche Paulus das sittliche Leben nach seinen zwei Perioden stellt, die so tief eingreifenden seine ganze praktische Anschauung beherrschenden Kategorien von Geist und Fleisch. Das ganze Leben der Sünde beruht auf der Macht des Fleisches, oder vielmehr das Fleisch ist nichts anderes als der verkörperte Inbegriff der Sünde. Diese Gewalt des Fleisches nun ist durch den Opfertod Jesu gebrochen, weil dieser eine Verurtheilung des Fleisches von Seiten Gottes aussprach. Und ebenso ist durch diesen Tod, als eine Gerechtigkeitsthat Christi, die Macht eines anderen Principis, des Geistes hergestellt. So universal und wirksam sind für ihn diese beiden Principien, daß das ganze menschliche Leben sich nach ihnen in zwei große Abschnitte theilt, und daß sie sich ihm als die zwei großen Gewalten, unter welche alles fällt, gewissermaßen personificiren: das Fleisch denkt auf den Tod, der Geist denkt auf Leben und Frieden, Röm. 8, 6. Nun lebt ja der, welcher an Christus glaubt, in Christus. Was Christus für ihn gethan hat, das ist in ihm geschehen. Es ist daher beides in ihm eingetreten: der Tod des Fleisches und das Leben des Geistes. Wie er für Christus und in Christus lebt, so hat er nun die Gewißheit im Geist zu leben, der Geist ist sein Element, das Gebiet, in welches er versetzt ist. Was ist nun damit in Betreff der sittlichen Erneuerung gesagt? Folgen wir den Darstellungen des Apostels genau, so können wir nicht sagen, daß nach seiner Meinung eine Gewalt über den Menschen gekommen ist, welche von selbst und nothwendig das sittlich Gute, was recht ist vor Gott wirkt, indem sie ihn dazu von innen treibt. Noch weniger aber genügt es seiner Anschauung, wenn wir annehmen

wollten, es seien blos Triebe neuer Art in ihn gelegt, welchen er zu folgen habe, um sich durch sein gerechtes Thun von jetzt an des künftigen Lebenszieles würdig zu machen. Paulus unterscheidet sehr genau: was für den Glaubenden eine Thatsache geworden ist, ist nur das, daß er in das Gebiet des Geistes versetzt ist. Es hat aber noch etwas hinzuzutreten, nämlich daß er auch demselben gemäß lebt; das letztere ist eine Consequenz des ersteren, aber eine moralische, nicht eine logische: wenn wir durch den Geist leben, so lasset uns auch im Geist, genauer „durch den Geist“ wandeln, Gal. 5, 25. Es ist eine wirkliche und wesentliche Veränderung vor sich gegangen in der Sache, vor Gott, aber auch in unserem Bewußtsein, wir sind etwas anderes geworden; aber wir haben nun erst die Pflicht, diesem in unseren Thaten Ausdruck zu geben. In das Haus Gottes und seiner Gerechtigkeit versetzt, ist der Mensch dieser verpflichtet wie ein Slave dem Herrn, Röm. 6, 18. 22. Aber diese Slaverei, wenn er ihre Pflichten erfüllt, sich vom Geiste Gottes treiben läßt, macht ihn zu Gottes Sohn, Röm. 8, 14. So handelt es sich allerdings um die sittliche Bewährung des Erlösten; wenn er diese aber leistet, so ist dies doch nicht etwas was er von selbst zu Stande bringt, sondern er bewährt eben nur was er empfangen hat und zwar ebensowohl in der Ueberwindung dessen, was zum vorigen Leben gehörte, wie in der Aneignung des neuen. In beiden Beziehungen wird ihm die Wohlthat der Gemeinschaft mit Christus nur zur moralischen Aufgabe. Der Tod und das Leiden Christi stellt ihm die Aufgabe einer im gleichen Geiste durchgeführten Selbstverleugnung, 2. Kor. 4, 10. Und die ganze Erscheinung Christi bekommt die Bedeutung des Vorbildes, Phil. 2; 2. Kor. 8. Das Ziel aber, welches durch Christus aufgestellt und erreichbar geworden ist, wird zum Kranz als Siegespreis, 1. Kor. 9, 25.

Das sittliche Leben des Christen hat demnach seinen Charakter darin, daß es durch einen substantiellen Begriff, den des Geistes und Lebens im Geiste bestimmt ist. Da der Geist seinem Wesen nach das göttliche, himmlische Leben ist, so erklärt sich, daß wir durch Christus in denselben versetzt sind, aber auch daß eben damit für uns alles neu geworden ist und völlig in neuem Lichte erscheint, daß alle alten Lebensbeziehungen damit aufgehört haben, daß wir also dieselben ganz neu von vorne gründen. Sodann aber bestimmt sich das Bewußtsein positiv in Gemäßheit der Erlösung selbst, durch welche der Geist mitgetheilt ist. Wie sie das Werk der göttlichen Liebe

ist, so ist durch den Geist vor allem die Liebe Gottes selbst in uns ausgegossen und wird hierdurch auch in uns zur treibenden Macht. Wie durch die Erlösung Friede und Leben gestiftet wird, so geht der Sinn des Geistes nur auf Leben und Frieden. Wie die Erlösung von Sünde und Gesetz befreit, so ist der Geist die Macht der Freiheit, nämlich von der Sünde, und eben damit die Verpflichtung zum Dienst, nämlich für Gott und die Gerechtigkeit, und das Gefühl derselben klärt sich an dem Gegensatze des vorigen Standes, wo die Freiheit von der Gerechtigkeit zusammen war mit der Knechtschaft der Sünde.

Hier also liegt das sittliche Lebensprincip nach Paulus, hier sein Inhalt wie sein Motiv. Dieses Princip des Pneuma, des Geistes, giebt der Moral zum Inhalt die Liebe, es giebt ihr zur Triebfeder das Bewußtsein von der Liebe Gottes, und eben darin liegt das großartige dieser Aufstellung, daß Gebot und Triebfeder nicht zweierlei, sondern eins, und nicht etwas von außen kommendes, sondern aus dem Bewußtsein des Glaubens selbst erwachsendes sind.

Wo ein so eigenthümliches Princip der Ethik gegeben war, da erklärt es sich von selbst, daß bei allem Festhalten an dem wesentlichen Inhalt des Gesetzes und seinem göttlichen Charakter doch die Sittenlehre sich nicht mehr an das Wort des Gesetzes halten konnte, sondern einen eigenthümlichen Aufbau forderte. In der That finden wir nirgends, daß Paulus, wo er grundsätzlich zu Werke geht, auf die Erfüllung der Gebote verweisen würde. Er führt das Gesetz nur gelegentlich an, um zu sagen, daß dies alles, was darin stehe, jetzt einfacher zusammengesetzt ist. Das ganze Gesetz ist in einem Worte erfüllt, sagt er Gal. 5, 14, nämlich: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Oder im Römerbrieфе 13, 8 ff.: Wer seinen Nächsten liebt, hat das ganze Gesetz erfüllt. Denn das: Du sollst nicht ehebrechen, nicht tödten, nicht stehlen, nicht begehren, und was es weiter für Gebote giebt, ist in diesem Worte zusammengefaßt, nämlich: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Aber daß der Apostel damit nicht umgekehrt das Wesen der Liebe ganz in jenen Geboten ausgedrückt findet, hat er in seiner herrlichen Beschreibung vom Wesen der Liebe, 1. Kor. 13, ausgedrückt; denn hier ist dieselbe mehr als die besten Thaten, auch als die größte Verleugnung. Sie ist das lebendige Schaffen eines Geistes, der unerschöpflich in Hervorbringung neuer Formen und Weisen ist, der alle

Rücken der Pflichtenvorschrift ausfüllt, und dem Leben seine Gestalt aus innerem Triebe giebt.

Wir haben daher überall den Bau einer eigenthümlichen Ethik zu erwarten, und in der That ist in den paränetischen Theilen der Paulinischen Briefe je nach Lage und Bedürfniß das wesentliche christlicher Sittenlehre im Zusammenhange und in Uebersicht abgehandelt, aber, auch überall wo es sich nur um einzelne oder wenige Ermahnungen handelt, sind sie in irgend einer Wendung auf den höchsten leitenden Gesichtspunkt zurückgeführt. Den Männern, welche sich in Thessalonike um ihn scharten, machte er es anschaulich, daß sie vor allem die Unzucht zu meiden haben und ihre Ehe einen würdigen Charakter annehmen müsse, nicht ihr Wesen in der Sinnlichkeit haben dürfe, ebenso, daß jeder sich in Geschäften frei halten müsse von dem Vorwurfe der Uebervorthellung des Nächsten. Darin stellt sich die Heiligung dar, bewährt sich, daß sie Gottes Eigenthum sind, 1. Thess. 4, 1—8. Die Rehrseite zu diesem Begriffe der Heiligung und seiner Forderung ist in dem Satze enthalten, daß gewisse Dinge unfähig zur Gemeinschaft Gottes machen oder gewisse Leute das Reich Gottes nicht erben werden, 1. Kor. 6, 9; Gal. 5, 21.

Im Galaterbriefe ist alles bezogen auf den leitenden Zweck, die Bestreitung der Judaisten und ihrer Gesetzeslehre. Aller Anstoß, welchen man an der Aufhebung desselben, an der neuen Freiheitslehre nehmen konnte, verschwindet, wenn man sich klar macht, diese Freiheit sei nicht bestimmt für eine Gelegenheit des Fleisches, sondern lediglich für den Dienst der Liebe, in der ja das Gesetz erfüllt ist, Gal. 5, 13. 14. Hier entwickelt er dann, was der Trieb und die Früchte des Geistes seien, im Gegensatz zu denen des Fleisches, um zu zeigen, daß das Gesetz hier gar nichts zu thun habe, weil seine Gebote nicht gegen diese Tugenden gerichtet sein können, Gal. 5, 22. 23. Die letzteren sind eine freie Beschreibung des Christenlebens, aus dem Hochgefühl seiner Triebe heraus: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Treue, Sanftmuth, Enthaltksamkeit. Die Liebe in allen Gestaltungen mit ihren Wirkungen im Gemüthe selbst, ihren Aeußerungen und der Zucht am eigenen Leben, welche dafür Bedingung ist. Dies alles aber ist die Wirkung davon, daß der Anhänger Christi durch diesen zur Kreuzigung seines Fleisches mit den Leidenschaften und Lüsten gelangt ist, 5. 25.

Aus einem ähnlichen Gefühle heraus ist eine Art von Gesamtbeschreibung des christlichen Lebens im Philipperbriefe gegeben, ja sie

ist sehr deutlich aus diesem Gefühle abgeleitet und spiegelt in allen ihren Zügen dasselbe wieder. Von der Freude des Christen geht hier Paulus aus, Phil. 4, 4 ff., die ihn zur Milde gegen alle Menschen, zum Vertrauen auf Gott ohne alle Sorge führt. Ebenso von dem Frieden Gottes, der in ihm wohnt und mit seiner überwältigenden Natur Herzen und Sinne in Christus bewahrt, 4, 7. Und dem Gefühle dieses Friedens, seiner Sicherheit und Weitherzigkeit entspricht die Paränese 4, 8: alles was wahr, was ehrwürdig, was gerecht, was rein, was lieblich, was wohlauständig ist, was Tugend heißt oder Lob, darauf denkt — eine Ermahnung, welche in ihrem großartigen freien Universalismus allerdings weit entfernt ist von dem Geiste der Gesetzhaltigkeit und ihrer schroffen wählerischen Absonderung.

So hat Paulus im Colosserbriefe die weite und ideale Anschauung zu Grunde gelegt, daß der Christ, dessen inneres Leben bei Christus und daher in Gott zu Hause ist, nur nach den Dingen droben zu trachten habe, um von dieser Höhe aus unter dem Titel des irdischen, der Glieder auf der Erde alles gemeine, unedle und unlautere, Sinnlichkeit, Habsucht, Haß und Lüge zu verwerfen, Col. 3, 1 ff. Es ist nur eine andere Wendung desselben Gedankens, daß der Christ den neuen Menschen anziehen soll, erneuert für eine andere Welt von Gedanken, in welcher das Bild seines Schöpfers regiert, in welcher alles verschwindet, was den Menschen vom Menschen trennt, Religion, Nation, Sklaverei, und sich jene Erneuerung bethätigt durch alle Tugenden milder Duldung und Güte, deren Band die Liebe, deren Kraft die Macht des Friedens Gottes in den Herzen und die reiche Wirkung des Wortes Christi, deren Wahrzeichen der alles beseelende Name Christi ist. Und auf diesen Namen Christi, der allem Thun und Reden das maßgebende Gepräge verleiht, gründet der Apostel dann jene merkwürdige Uebersicht der Pflichten innerhalb eines Hauses, für Ehegatten, Eltern, Kinder, Sklaven, Herrn, wo wir durch die Weihe dieses Glaubens in kurzen schlagenden Zügen überall die wahre Menschlichkeit verwirklicht sehen, Col. 3, 18 ff.

Das leitende Gefühl des neuen Lebens, welches in allen diesen Wendungen als Quell und Maß des sittlichen Geistes zu erkennen ist, zerlegt sich aber auch in der Betrachtung, was wir der Wohlthat dieses Bewußtseins und dem Urheber desselben schuldig sind, und so stellt sich das Princip als Verpflichtung im engeren Sinne dar.

Christus ist das Passioopfer, das für uns gebracht ist, 1. Kor. 5, 7 ff. So leben wir wie in einer beständigen Festzeit und haben die Feier derselben mit Reinheit und Wahrheit zu beweisen. Gott hat uns seinen Geist verliehen. Durch das Wohnen desselben in uns hat unser Leib die Würde eines Tempels erhalten. Wir dürfen nicht mehr mit demselben schalten nach unserem Belieben, wir haben ihn Gottes würdig, rein zu halten, 1. Kor. 6, 19. Bis zur genauesten Anwendung auf einzelne Verhältnisse und ihre Pflichten werden diese Gesichtspunkte durchgeführt, die Pflichten daraus in erschöpfender Reihenfolge abgeleitet. Im Römerbriefe hat der Apostel offenbar die Absicht, das christliche Leben in seiner Art ebenso umfassend darzustellen, wie er vorher die Lehre vom Heile des Menschen dargestellt hat. Da stellt er seine ganze Paränese von vornherein unter den Begriff eines lebendigen Opfers und geistigen Gottesdienstes, recht im Unterschied von den getödteten Opfern des Gesetzes und seinem mechanischen Dienste, Röm. 12, 1 ff. Es giebt einen Willen Gottes für uns, der unsere einzige Richtschnur werden soll. Unsere Aufgabe ist die klar unterscheidende Erkenntniß desselben. Diese wird uns aber nur zu Theil, durch die Erneuerung unseres Verstandes, Röm. 12, 2, das heißt wir dürfen das neue Leben des Geistes in uns nur zur Wahrheit werden lassen, ihm vollen Raum und Pflege geben. So wird die Erneuerung unseres Lebens, die doch die Wirkung der göttlichen Gnade ist, selbst wieder für uns zum Gegenstande einer Pflichterfüllung. Der Vorhalt der einzelnen Pflichten, in welchen Paulus diesen Gotteswillen beschreibt, 12, 3 ff., begreift fast durchaus die Aufgaben des Gemeinschaftslebens und gipfelt zuletzt in der Lösung der Parteifrage der Gegenwart. Aber auch hier sind die einzelnen Pflichten aus den göttlichen Gaben abgeleitet, aus dem Wesen der Gemeinde, welche die Gnade Gottes gegründet hat, 12, 3 ff., zuletzt aus dem Werke Christi, 14, 9; 15, 7. So verwandelt sich das Gut der Erlösung in Pflichten, der Glaube des Christen wird nicht nur im Princip, sondern in der Anwendung auf das einzelne die Quelle seiner Pflichtenlehre.

Bei dieser Art, die Aufgaben und Pflichten des Lebens zu behandeln, dürfen wir nicht nur von einer neuen und selbständigen Sittenlehre des Christenthums bei Paulus reden, sondern der Apostel hat dieselbe auf die höchste denkbare Grundlage gestellt und sie mit einem Begriffe des sittlichen Gutes begründet, aus welchem sich die Pflichten und die Tugenden desselben von selbst ableiten. So wie

Paulus es gefaßt hat, ist das Princip unendlicher und stets freier Anwendung fähig; denn es ist eine in dem persönlichen Leben und dessen Gefühl lebendige Macht, welche überall gestaltend eingreift; die höchste Entscheidung in den schwierigsten Fragen hat ihre natürliche Berufung an dieses Gefühl, an den mächtigen obersten Trieb, der überall gegenwärtig ist.

Ganz kräftig in freier Gestaltung beweist sich das Princip in dem engeren Kreise der christlichen Gemeinschaft selbst. Hier handelt es sich nicht nur um die Frage, wie die Dinge zu behandeln sind; hier sind alle Verhältnisse selbst aus dem neuen Leben herausgewachsen. Wie da die Einigkeit mit den Aufgaben des einzelnen zu verbinden ist, das ergibt sich aus der Natur der letzteren selbst; denn sie sind jetzt erst durch die Bestimmung des ganzen geschaffen; das Wirken, das hier gefordert ist, entspricht in allen seinen Zweigen den Gaben und Aemtern, welche erst hier ins Leben gerufen sind, 1. Kor. 12, 4—6. Da diese keinen anderen Zweck haben, als das gemeinsame Gut zu fördern, so folgt von selbst daß der Träger derselben sich nur als Werkzeug zu betrachten hat, daß keiner sich einen Vorzug zuschreiben darf, und daß die Einheit des ganzen besteht, wenn jeder seine Pflicht erfüllt. Von der Bruderliebe, das heißt der Liebe innerhalb der Gemeinde kann daher Paulus auch schon den Thessalonikern sagen, er habe ihnen nicht darüber zu schreiben, sie seien selbst von Gott gelehrt, 1. Thess. 4, 9. Wenn er das Gemeindeleben, 1. Kor. 12 und Röm. 12, in geistvoller Analogie durch das Verhältniß der Glieder des Leibes beschreibt, so ist doch der Gedanke selbst schon vorausgesetzt und durch das Bild, welches bei allen sinnigen Anwendungen unvollkommen bleibt, nicht erst begründet. Das Bild ist fast mehr angethan, die Sache zu schwächen. Auch in einzelnen Anwendungen beweist sich hier die natürliche Kraft des Principis. Wo eine Frage das religiöse Leben im engeren Sinne betrifft, ist die Lösung klar. Solcher Art war die Frage über das Zungenreden. Sie ist reine Gewissensfrage, Sache der Bruderliebe, der Erbauung, da darf Niemand verletzt werden, Niemand übersehen werden. Die Sorge für alle, die Liebe zu allen, ebenso wie Duldung und Schonung haben das entscheidende Wort im Leben der Gemeinschaft.

Ueberhaupt aber hatte die eine Gemeinschaft keinen anderen Halt, keine bessere Bewährung, als in der Anwendung des Grundsatzes der Liebe. In diesem engeren Kreise tritt die Liebe vor allem in den

Veruf des Lebens, der Unterstützung und spannt damit ihr Netz von der ersten Gründung an über ganze Provinzen aus, wie Paulus den Macedoniern bezeugt, 1. Thess. 4, 10; 2. Kor. 8, 1. So findet er auch williges Ohr, als er diese Provinzen seiner Mission zum gemeinsamen Beweise dieser Bruderliebe durch die Collecte nach Jerusalem auffordert. Parallel damit gehen die Beiträge für die Kosten der Gemeinschaft selbst, zunächst die Entschädigung der Lehrer und Apostel. Doch mußte daran immer auch gemahnt werden. So bei den Galatischen Gemeinden, Gal. 6, 6. So findet aber auch in Korinth Paulus, obgleich er selbst nichts nimmt und nichts will, doch für nöthig die Gründe, welche für diese Pflicht sprechen, aus dem alten Testament, den Reden des Herrn und der Natur der Sache zusammenzustellen, 1. Kor. 9, 7--14. Um allen Widerwillen abzuschneiden hat er selbst nichts genommen, außer von Philippi, 1. Kor. 9, 15 ff.; Phil. 4, 10 ff.; 2. Kor. 11, 7 ff., wo besondere Umstände es ihm erleichterten. Beides, die Unterstützung der Armen und die Belohnung der Lehrer hat er gerne unter dem Gesichtspunkte des Tausches von weltlichen und geistlichen Gütern und dem Bilde der Ausaat im Geiste für ewige Ernte empfohlen, 1. Kor. 9, 11; Röm. 15, 27; Gal. 6, 8. Aber er hatte auch Ursache zu warnen und wehren, wo eindringende Lehrer die Willigkeit mißbrauchten, und allen seinen Andeutungen nach hat es nicht an solchen gefehlt, welche den Gewerksbetrieb jüdischer Proselytenmacher mit all seinem Eigennutze auf das christliche Gebiet übertrugen, 2. Kor. 11, 20. So kräftig aber diese Pflicht des Lebens von Paulus gepflegt wird, so findet sich doch weder in seinen Rathschlägen noch in den thatsächlichen Nachrichten über seine Gemeinden auch nur die entfernteste Spur von Gütergemeinschaft, oder dem Anfange neuer socialer Einrichtungen. Was hiervon in den jüden-christlichen Anfängen der Kirche gelegen war, ist spurlos verschwunden. Ja die bestehenden Unterschiede von reich und arm machen sich zuweilen wie in Korinth empfindlich fühlbar, 1. Kor. 11, 21. Dagegen soll sich die Macht der Gemeinschaft neben der Wohlthätigkeit beweisen in der Leistung von Diensten und Mittheilung der geistigen Gaben, und fast noch mehr auf demselben Gebiete in jener Selbstverleugnung, welche die bessere eigene Uebersetzung zwar nicht aufgibt, aber sie der schonenden Liebe und Rücksicht auf die Schwäche des Nächsten unterzuordnen versteht, Röm. 15, 1. 1. Kor. 8, 1.

Die Nächstenliebe beschränkt sich aber nirgends auf die Gemein-

schaft. In dem Geiste aufgefaßt, wie sie Paulus 1. Kor. 13 schildert wirkt sie wie eine unwiderstehliche Kraft, deren Fülle den Träger überströmt und überwältigt. In demselben Sinne heißt Paulus dem guten, das heißt der Erweisung der Güte nachtrachten, ebenso allen Menschen gegenüber wie unter sich in der Gemeinschaft, 1. Theff. 5, 15. Die Demuth, Sanftmuth, Güte, welche durch die Liebe als das Band der Vollkommenheit zusammengefaßt werden, Col. 3, 14, äußern ihre Wirkung nothwendig im gesammten Verhalten des Christen, nach allen Seiten hin. Der maßgebende von Jesus überkommene Grundsatz, nicht böses mit bösem sondern mit gutem zu vergelten, Röm. 12, 17 äußert seine Wirkung sogar in erster Linie gegenüber von der Welt außerhalb der Gemeinde. Und wenn Paulus ein Gemälde des Verhaltens des Christen dem Nächsten gegenüber entwirft, wie es sein soll, so ist der Unterschied beider Gebiete zwar in einzelnen Stücken merklich, aber im großen und ganzen verschwindet er, wie Röm. 12. Die Friedensliebe, die Barmherzigkeit, die menschliche Theilnahme an den Gefühlen des andern, die Beobachtung aller Pflichten und Rücksichten lassen keinen Unterschied der Person zu.

Aber nicht in allen Gebieten hat die Liebe und Freiheit des Evangeliums ihre gestaltende Kraft so rein bewiesen, nicht überall entsprechen die Schöpfungen des Zeitalters an sittlichen Begriffen und Gewohnheiten den höchsten Zielen, welche im Wesen des Evangeliums liegen, und welche im Geiste der Reden Jesu verkündet sind. Sie tragen dann eben den Stempel des Werdens, der ersten Bildung, welche mit allen Schwierigkeiten einer solchen zu kämpfen hat. Paulus selbst steht dann nicht vor der einfachen Frage, was Gottes Wille ist und dem Glauben an Christus geziem, sondern er steht vor der Aufgabe, einen widerstrebenden Stoff zu formiren, oder ein unklares und voreiliges Streben zu berichtigen. Aber es handelt sich nicht blos um den Kampf mit den Elementen, die ihm gegenüberstehen, sondern auch um die allmähliche Vollendung seiner eigenen Erkenntniß, und die Schranken, welche derselben noch anhaften.

Daß die Erlösung Quelle und Maß für die sittliche Aufgabe ist, damit ist für die letztere noch nicht eine beschränkte Auffassung gegeben. Denn durch die Erlösung wird das ganze menschliche Leben erneuert. Aber unter den ersten Anfängen dieser Wirkung ist der Ueberblick noch nicht vollendet. Indem man die Sünde in der Sitte aller Gebiete zu bekämpfen hatte, war es schwer überall zwischen der

ersten Natur des Gebietes und dem Verderben derselben zu unterscheiden. Vor allem kommt dabei in Betracht, daß für den Augenblick die göttliche Kraft der Erneuerung sich nur am persönlichen Leben des einzelnen bewies. Dagegen das Gesamtleben, seine Einrichtungen, sein Geist blieben dieser Wirkung noch verschlossen. Leicht erschienen sie daher als die Gebiete, in welchen die Sünde ihre Herrschaft überhaupt behalten wird. Hierzu kommt überdies noch, daß die Einrichtungen des öffentlichen Lebens der gegenwärtigen Welt angehörten, von welcher der Apostel und seine Zeitgenossen die Ueberzeugung hatten, daß sie bald vergehen werde. Ferner auch Männer wie Paulus waren nicht frei von den Vorurtheilen ihrer Nation und ihrer ererbten Sitten. Endlich aber konnte die Lage der Zeit, die unmittelbare Aufgabe, welche dieselbe brachte, nicht verfehlen, dem Urtheile über das wirkliche Leben eine gewisse Einseitigkeit zu geben. Welche Anforderungen stellte die Gegenwart, stellte der nächste Beruf an diese Männer. Es ist kaum anders denkbar, als daß sie unter diesen Umständen dem gewöhnlichen Leben und seinen Pflichten und Verhältnissen nicht im vollen Umfange gerecht wurden.

So konnte es nicht fehlen, daß auch die Sittenlehre dieser Zeit ihr vergängliches Element hatte. Insbesondere im Gebiete des öffentlichen Lebens treten uns Anschauungen entgegen, welche noch nicht den vollen Beruf des Christenthums ausdrücken. Es ist merkwürdig, wie gerade diese Bestandtheile zum Theile die Kirche lange beschäftigt haben und die Sätze, die hier uns noch in den ersten Anfängen entgegentreten, die Grundlage wichtiger Institutionen, durchgreifender sittlicher Meinungen für Jahrhunderte der Kirche geworden sind. Die Ausübung einer umfassenden kirchlichen Rechtspflege, welche mehr als etwas anderes dazu beigetragen hat, der Kirche den Charakter eines Staates zu geben, führt auf Anweisungen des Apostels Paulus zurück. Die Meinung von dem höheren sittlichen Werthe des ehelosen Lebens ist durch ihn begründet. Die Gleichgültigkeit der Kirche gegen sociale Reformen, gegen die Herstellung der Menschenrechte ist durch ihn begründet.

Die Aeußerung des Apostels über den bestehenden Staat, wie sie aus Röm. 13 vorliegt, ist immerhin die Aeußerung eines großartigen Blickes voll Wahrheit. Der Ursprung der Staatsgewalt von Gott, das Recht und die Gerechtigkeit ihr Beruf, die Unterwerfung unter dieselbe Gewissenssache — dies sind Sätze von der größten Tragweite in diesem Munde. Allerdings diese Staatsgewalt

war eine dem Christen fremde, es ist eine tiefe Kluft zwischen ihr und ihm, man kann nicht erwarten, daß er eine andere Stellung zu ihr einnehmen, ihr näher treten sollte als eben in diesem Gehorsam, mit welchem er einen Willen Gottes in ihr erkennt. So kann es sich denn auch nur um eine strenge Unterwerfung handeln, es gilt, sich in eine Sache finden, und ihr gegenüber fast ängstlich alles erfüllen, was verlangt werden kann, weil eine andere Beziehung zu ihr in Gedanken wie in der That nicht möglich ist. Darum fordert derselbe Apostel die Korinther auf, diese Obrigkeit nicht als Richter zu gebrauchen, weil sie aus Ungläubigen besteht, und es eines Christen unwürdig ist, Recht bei diesen zu nehmen. Und deutlicher wird diese Stellung noch durch die Vorschrift, daß jeder in dem Stande und den Verhältnissen in der Gesellschaft zu bleiben hat, in welchen er sich befand, als er Christ wurde. Die sittliche Gleichgültigkeit dieser Lebensordnungen kann nicht schroffer ausgesprochen werden. Sie geben immer noch Gelegenheit, christliche Tugend zu üben, aber das Christenthum verzichtet auf jeden Einfluß, jede Umgestaltung derselben in seinem Geiste.

Was die Ehe betrifft, so bleibt der Apostel selbst ehelos, und er wünscht, daß es andere bleiben des Dranges dieser fliehenden Zeit wegen, der zukünftigen Dinge wegen, welche die ganze Kraft für die Sache Gottes fordern. Er stellt kein Gebot darüber auf, aber er leitet das Recht, welches er der Eheschließung gewährt, doch nur ab aus der Macht des sinnlichen Triebes. Herrschaft darüber oder nicht zu bewältigende Uebermacht desselben, das sind die Thatfachen, welche die Frage des Eintritts entscheiden. Niemanden ist derselbe verboten, er wird nicht zur Sünde, aber er gehört nur in das weite Gebiet des erlaubten, bei welchem überall die Frage entsteht, ob es zuträglich ist. Denn er führt in ein Lebensgebiet, welches nicht aus dem Geiste stammt, sondern aus dem Fleische. Der Begriff des Fleisches ist wohl nicht eins mit der Sinnlichkeit, aber sie ist sein eigentliches Gebiet, seine Heimath, und die Früchte des Geistes gedeihen dort nicht anders, als durch Ueberwindung oder Dulden. Hier giebt es nur verbotenes und erlaubtes, und jene Stimmung, in welcher der Apostel alles was lieblich ist, empfehlen kann, ist wohl der Beweis, daß sich auch bei ihm eine andere freiere Anschauung Bahn bricht, aber auf das Gebiet der Ehe hat er dieselbe nicht angewendet. Hier hat er den Grund gelegt zu dem kirchlichen Ideal der Virginität.

Niemand kann bestreiten, daß hier die vergängliche Seite dieser

Sittenlehre liegt; nahe bei der Schwäche liegt doch die Stärke, bei dem offenbaren Mangel der Vorzug. Es ist wahr, das Christenthum ist hier noch in einer Passivität gegen die öffentlichen Ordnungen, in einer theilweisen Entfremdung vom natürlich-sittlichen Leben aufgetreten, welche seiner vollen Aufgabe nicht entspricht. Seine Sittenlehre ist die einer geschlossenen engen Gesellschaft, welche sich in der Menschheit erst die Stellung erkämpft, und noch nicht daran denkt, daß ihre Grundsätze das gesammte Leben derselben umbilden sollen. Es ist damit der religiösen Moral zunächst eine Schranke gezogen. Aber diese Schranke ist zugleich das Programm, welches die Theokratie als eine ihrer Aufgabe fremde Ordnung abweist, es ist ihr dadurch vielmehr die Aufgabe gestellt, die Heiligung zunächst als persönliche innerliche zu vollenden, damit von diesem ihrem eigensten Gebiet aus erst eine allgemeine und mittelbare Wirkung auf die übrigen Gebiete des Lebens, die Ordnungen und Pflichten desselben sich vollziehe. Es ist daher der Uebergang des Christenthums auf das große Weltgebiet in demselben Sinne vollzogen, in welchem Christus auf dem Gebiete seines Ursprunges gelehrt hatte. Wie er keine neue Institution gefordert, sondern auf der Grundlage des Judenthums einen höheren Verein aufgebaut hat, so führt sich dieser Verein jetzt in die große Welt ein, als die Heimath eines neuen Geistes, nicht zum Umsturz und Gründung alter Ordnungen. Das Christenthum hat gerade dadurch seine bleibende Macht, seine unendliche Lebensfähigkeit begründet, und man darf sagen, daß aus demselben Princip, aus welchem anfänglich jene abwehrende und duldbende Anerkennung des bestehenden hervorging, einst auch die zustimmende Anerkennung derjenigen Lebensgebiete hervorgehen mußte, welche eine selbständige menschliche Entwicklung und darin ein heiliges Recht besitzen. Der Protestantismus bewahrt auch in diesem Sinne seine biblische Abkunft.

Was Paulus in den Fragen des praktischen Lebens verordnet, ist überall bedingt durch die Erfahrung und die Forderung des wirklichen Lebens. Wo uns seine Auffassung einseitig scheinen will, da ist sie doch zumeist noch maßvolle Zurechtweisung und Leitung der Strömungen, welche die Gemeinde bewegten. Und zwar ist dieselbe in doppelter Richtung hin und her bewegt. Denn einerseits droht das gehobene Gefühl des neuen Glaubens alle Schranken zu durchbrechen, zur Auflösung aller Ordnung und Ueberhebung über die Verhältnisse zu führen. Andererseits aber bleibt die Vorreißung von

den alten Gewohnheiten schwer und ist die Gefahr vorhanden, daß die Kraft des Glaubens sich in weicher Fortführung derselben verliere. Und hiernit eröffnet sich uns erst der volle Blick in die Anfänge der christlichen Sitte, oder in die Geschichte der Bildung derselben, bei welcher ebenso sehr die im Schoße der Gemeinde wirklichen Antriebe als die Lehren des Heidenapostels in Frage kommen.

Eine gewisse Neigung mit allen bestehenden Verhältnissen zu brechen, läßt sich gleich unter den Anfängen des neuen Glaubens nicht verkennen. Sie konnte sich besonders stark da geltend machen, wo in diesem Glauben die Erwartung des Weltendes und die Aufrichtung des Reiches Christi das hervorragende Element bildete. Damit eben hing gleich in Thessalonike die Gefahr zusammen, daß unter den Anhängern desselben ein Müßiggang um sich greife, dessen Rehrseite dann wieder die Beschäftigung der Schwärmerei ist. Da waren Leute, die von innerer Unruhe getrieben, das Arbeiten aufgaben, der Besorgung ihrer häuslichen und bürgerlichen Pflichten nicht mehr nachkamen, und dadurch neben allen übrigen Nachtheilen auch den Glauben in ein böses Ansehen brachten bei der Umgebung, welche diese Wirkung beobachtete, 1. Thess. 4, 12. Gleich Anfangs mußte Paulus dagegen das Wort richten: Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen. Es kam aber trotzdem dahin, daß diese Schwärmerei zu einem unordentlichen Leben bei fortdauernder falscher Scheingeschäftigkeit führte, so daß er dringend und drohend die Mahnung wiederholen und sein eigenes Beispiel vorhalten mußte, wie er die harte Arbeit Tag und Nacht unter ihnen durchgeführt, um Niemanden zur Last zu fallen, 2. Thess. 3, 7—13. So mußten die ersten gemeinen Pflichten mit allem Nachdrucke eingeschärft werden; denn durch den Geist, welcher hier einreißen wollte, drohte alle Ordnung aufgelöst zu werden, und die neue Stiftung in der Weise einer flüchtigen Unruhe vorüberzugehen.

Aus einem verwandten Geiste nun ist das Verhalten hervorgegangen, welches den Apostel Paulus zu der schon berührten umfassenden Darlegung der Pflichten gegen die Staatsgewalt veranlaßt hat. Denn aus dem 13. Capitel des Römerbriefes dürfen wir abnehmen, daß in der Römischen Gemeinde sich eine Neigung gezeigt hatte, der Staatsgewalt ungehorsam zu werden, wenn auch die Beweggründe derselben nicht deutlich vorliegen. Man kann dabei zunächst an Einflüsse des jüdischen Geistes, der religiös-nationalen Auflehnung desselben gegen das Römerthum denken, zumal im Hinblick darauf, daß kurz zuvor Edikte nöthig wurden, welche dem Treiben der Juden Schranken

setzten, und es sogar zur Verbannung derselben in Rom kam, Dio 60, 6. Sueton. Claudius, 25. Apostelgesch. 18, 2. Allein von einer Auflehnung gegen die Staatsgewalt ist uns doch hiebei nichts berichtet. Unter Claudius ging ein Edikt aus, welches den Juden ihre Religionsfreiheit im ganzen Reiche bestätigte; eine Warnung ist dem beigelegt, geht aber nur darauf, daß sie sich mit ihrer freien Religionsübung begnügen und keine verächtliche Demonstrationen gegen Andersgläubige zu Schulden kommen lassen sollen, Joseph. Alterth. 19, 5, 3. Wenn sie unter demselben Kaiser es dahin brachten, daß sie aus Rom ausgewiesen wurden, so ist als Grund dafür doch nur angegeben, daß sie sich Ruhestörungen erlaubten, welche aber sicher nicht jenen Charakter der Auflehnung gegen die Staatsgewalt hatten. Dagegen, was Paulus durch die Ermahnung, Röm. 13, bekämpft, das ist sehr deutlich der wirkliche Ungehorsam gegen die Römische Staatsgewalt oder doch die Geneigtheit zu demselben. Es ist daher auch, abgesehen von der Frage über den juden-christlichen Bestand der Römischen Gemeinde, wenig wahrscheinlich, daß Paulus in derselben hier einem Geiste entgegentreit, der von national-jüdischer Agitation ausgegangen wäre. Viel näher liegt es, daß wir es hier mit einer Frucht christlicher Schwärmerei zu thun haben, mit dem Zweifel, ob diese Gewalt ein Recht habe vor Gott, und nicht vielmehr als heidnische verwerflich sei. Paulus legt Nachdruck darauf, daß man dieser Gewalt zu gehorchen habe nicht bloß um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen, und er setzt dies offenbar gegen die Meinung, daß man um des Gewissens willen diesen Gehorsam verweigern solle. Hätten wir es hier mit dem national-jüdischen Widerstreben gegen die Römische Herrschaft zu thun, so dürften wir wohl erwarten, daß der Apostel daran erinnerte, wie es sich bei dem Glauben des Christen gar nicht um ein irdisches Reich handelt, und also auch die Unterwerfung unter die bestehende Gewalt von dieser Seite aus keinem Bedenken unterliege. Sodann ist in der Ausführung des Apostels sehr deutlich, daß er es mit einem Widerwillen gegen das Regiment zu thun hat, welcher im Hintergrunde doch eigentlich von der Furcht vor demselben eingegeben ist. Nach den allgemeinen Sätzen 13, 1. 2, wendet er sich sogleich zu der Betrachtung, daß das Regiment für den Rechtsschaffenen nicht zu fürchten ist, sondern bloß für den Uebelthäter. Auch dies weist auf Motive der Christen, nicht aber der Juden hin; die Juden hatten als solche ihr gesetzliches Recht, anders war es bei den Christen. Was Paulus ihnen zur Beruhigung sagt, beweist nur,

daß sie bis dahin noch nicht verfolgt waren. In der That war aber ihre Sorge nur sehr begründet. Und er selbst findet wenigstens Grund genug, ihnen die sorgfältigste Beobachtung der Staatsbürgerpflichten anzurathen; denn daß gerade mit der Furcht ein Widerwille gegen diese Hand in Hand gehen kann, ist von selbst begreiflich. Wenn er dann besonders zur willigen Bezahlung der Steuern ermahnt, so dürfen wir uns dabei an die Erzählung im Matthäus-Evangelium erinnern, wonach Jesus die Tempelsteuer zu zahlen befiehlt, obwohl die Söhne des Hauses sich davon befreit achten durften. Diese Erzählung deutet darauf hin, daß schon bei den Judenthümern die Frage über ihre Verpflichtung zu der jüdischen Tempelsteuer aufgeworfen wurde. Wie nahe aber liegt es, daß in demselben Geiste nun noch viel mehr die Erhabenheit über die neuen Verhältnisse behauptet, und der Schluß gezogen wurde, daß die Söhne des himmlischen Reiches gegenüber von diesem irdischen heidnischen Reiche gar keinerlei Verpflichtung haben können. Eine ähnliche Voraussetzung liegt übrigens wohl auch der Weisung des Apostels über den Sklavenstand, 1. Kor. 7, 21 f., zu Grunde. Auch dort bezieht er sich unverkennbar im ganzen Zusammenhange auf thatsächliche Erfahrungen. Er hat vorher von dem Unterschiede der religiösen Herkunft gesprochen. Kein geborener Heide soll die Beschneidung annehmen, kein geborener Jude die Spuren derselben verwischen. Dann geht er zu dem Standesunterschiede der Sklaven und der Freien über. Auch dieser soll nicht beseitigt werden. Wie er im ersten Falle wirkliche Vorkommnisse vor Augen hat, so gewiß auch hier, wenn er ermahnt, daß auch der, welcher sich frei machen kann, es lieber nicht thun soll. Der christliche Sklave ist ja auch wenn er Sklave bleibt, doch ein Freigelassener, nämlich des Herrn; der freie Mann aber ist ebenso ein Knecht, nämlich der Knecht des Herrn. Hier sind beide das eine wie das andere, frei und Knechte, denn das eine wie das andere ist der, welcher dem Herrn gehört. Gerade durch die Sucht frei zu werden, macht man sich zum Sklaven der Menschen, nämlich ihrer Meinung. Das Christenthum soll vielmehr lehren, in dem Stande zu bleiben, in welchem man berufen ist, weil das Bewußtsein der Erlösung innerlich über diese Unterschiede erhebt. Wo aber diese Erkenntniß fehlte, da konnte das Selbstgefühl des neuen Glaubens nur das natürliche Verlangen des Sklaven nach Freiheit steigern; aber durch solche Bestrebungen konnte auch die Gefahr erwachsen, daß dieser Glaube sich gegen die bestehende öffentliche Ordnung überhaupt wende und sich in diesem Kampfe rasch verzehre

Was diesen letzteren Punkt, die Sklaverei betrifft, so hat man wohl geglaubt, in dem Briefe an den Philemon ein anderes Verfahren zu finden, nämlich daß Paulus einen Sklaven, wahrscheinlich einen entlaufenen, welchen er in seiner Gefangenschaft bekehrt habe, zu seinem Herrn schicke, mit der Weisung, ihn von nun an, eben weil derselbe Christ geworden, frei zu lassen. Allein schwerlich dürfen wir dies aus den Ausdrücken des Apostels herauslesen. Er hat zwei Anliegen an Philemon in Betreff dieses Onesimus. Für's erste wünschte er ihn bei sich zu behalten; er glaubt, in einem Verhältnisse zu Philemon zu stehen, wo er dies ohne weiteres hätte anordnen können, 13, vgl. 8. Aber er wollte es nicht, er wollte es von der Liebe durch göttlichen Zuspruch erreichen; es sollte kein Zwang an Philemon geübt werden, sondern dieser sich freiwillig dazu herbeilassen. Deswegen schickt er ihm zunächst den Onesimus zurück. Hier kommt aber nun das zweite Anliegen: Er bittet dringend um eine gute Aufnahme desselben, weil er dieser nicht ganz sicher ist, und hier sagt er allerdings: durch die vorübergehende Trennung habe ja Philemon jetzt mehr gewonnen, er habe ihn nun für immer nicht mehr als Sklaven, sondern mehr denn dies, als theuren Bruder. Aber in diesen Worten ist nicht zu finden, daß er künftig nicht mehr wirklich sein Sklave sei, sondern nur, daß ihm dieser Sklave nun noch etwas ganz anderes geworden sei, wovon er in der That viel mehr habe. Hiermit kann das äußere Verhältniß ganz gut fortdauernd zusammenbestehen; daß aber dieses anzunehmen ist, beweist das Handeln des Apostels selbst. Denn nur deswegen schickte er den Onesimus zurück, weil dieser in der That noch dem Philemon gehörte. Es handelt sich auch gar nicht darum, daß er ihn freilasse, sondern daß er ihn dem Paulus überlasse, und dies will eben Paulus dann so ansehen, als ob ihm Philemon selbst diene. Der Sklave vertritt hiernach den Herrn; und Paulus hat auch in diesem Falle ganz in Uebereinstimmung mit seinen sonstigen Grundsätzen gehandelt. Ja er hat dieselben sehr nachdrücklich bethätigt dadurch, daß er für die Rückkehr des Sklaven zu seinem Herrn und die Aufrechterhaltung des Verfügungsrechtes des letzteren sorgte. Paulus befand sich übrigens bei diesem Verfahren offenbar nicht im Widerspruch mit der unter den Christen herrschenden Denkweise. Es waren nur vereinzelte Regungen zu bekämpfen. Im Allgemeinen aber handelte es sich nicht um die Existenz der Sklaverei, sondern nur um die Art der Pflächterfüllung in derselben, wie wir Kol. 3, 22. 4, 1. sehen.

In allen diesen Fällen hat der Apostel einen unregelmäßigen und

unklaren Drang zu mäßigen, oder geradezu die Schwärmerei auf die nüchterne Wirklichkeit zurückzuführen und der christlichen Sache dadurch die Existenz zu sichern, aber auch den inneren Halt und die Richtung auf das wesentliche zu wahren. Auf Grund dieses praktischen Bedürfnisses geschieht es dann, daß er die Principien aufstellt, in persönlicher Pflichterfüllung und bürgerlicher Tugend den Geist des Evangeliums zu bewahren aber von allem Einfluß desselben auf das öffentliche Leben selbst abzusehen.

Die Vorschriften, welche der Apostel in Korinth über die Rechtsstreitigkeiten giebt, beruhen auf einer anderen Voraussetzung; aber auch hier ist die Lehre unverkennbar durch die thatsächlichen Verhältnisse bedingt, wenngleich in anderer Richtung. Lage und Stimmung ist überhaupt in Korinth eine andere, wenigstens eine gemischtere, namentlich ist das Gefühl der Gemeindeglieder gegenüber der öffentlichen Gewalt offenbar ein anderes als in Rom. In Rom drängte der Anblick der weltbeherrschenden Macht selbst zum Nachdenken über das Wesen und das göttliche Recht derselben; es lag eine beständige Herausforderung darin für den Verstand, der eben angefangen hatte, sich damit zu beschäftigen, was denn in dieser Welt von Gott sei und was nicht. Die Römer, welche Christen geworden, sahen sich genöthigt, ihr Römisches Selbstgefühl zu opfern; diese Antriebe lagen in der Provinz überhaupt nicht ebenso nahe: andere Interessen, andere Lebensmächte standen hier im Vordergrund. Vor allem kommt gerade in Korinth in Betracht, daß das Christenthum hier viel mehr als Lehre, als Philosophie aufgefaßt wurde und gewirkt hat. Nach dieser Seite hin sind daher auch Sinn und geistige Kraft der Gemeinde überwiegend in Anspruch genommen. Was sodann die äußeren Verhältnisse in der Gemeinde betrifft, so ist die Lage ihrer Mitglieder keineswegs einfach und gleichartig. War auch nur eine Minderzahl in besseren Umständen, 1. Kor. 1, 26, — dieselbe war doch da, und immerhin groß genug, daß sich die socialen Unterschiede in sehr empfindlicher Weise fühlbar machen konnten. Wie denn eben die Folgen derselben dahin drängten, die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die man auch hier zur Feier des Gedächtnismahles Jesu eingerichtet hatte, aufzugeben. Paulus selbst muß darauf dringen, daß jeder vorher zu Hause seine Mahlzeit hält, und dann in der Gemeinschaft eben nur das Gedächtnismahl gehalten wird, denn sonst kommt es zu dem letzteren gar nicht mehr, sondern die Mahlzeit ist in Gefahr, zu an-

stößiger Schwelgerei eines Theils auszuarten, welcher gegenüber sich die Armuth des andern empfindlich bloßgestellt sieht, ebd. 11, 20—22. In jedem Falle geht hieraus hervor, daß nicht nur der Gedanke an Gütergemeinschaft in dieser Gemeinde ferne lag, sondern daß ihre Mitglieder überhaupt weniger daran dachten, daß ihr Glaube auf das Verhalten im Gebiete des Mein und Dein wesentlichen Einfluß haben sollte. Eben daraus nun erklärt sich auch die fortdauernde Gewohnheit derselben, ihre Streitigkeiten vor Gericht entscheiden zu lassen. Man braucht deswegen weder an ausgezeichnete Habacht, noch an besondere Proceßliebhaberei zu denken. Die Worte des Apostels, 1. Kor. 6, 1 ff., geben uns dazu keine Veranlassung. Aber der Apostel tadelt auch nicht zunächst den Sinn, der am Besitz hängt und für sein Recht streitet. Erst in zweiter Linie kommt er darauf, daß sie im Geiste des Evangeliums — mit deutlicher Anspielung auf die Ermahnungen der Bergpredigt — überhaupt nicht streiten, sondern lieber Unrecht leiden sollten, und führt ihnen zu Gemüthe, wie weit sie davon abweichen, da ja, wo ein Streit ist, immer der eine Unrecht haben, Unrecht behaupten muß, 6, 7, 8. Im Vordergrunde aber steht etwas anderes, nämlich die Klage darüber, wie sie ihre Streitigkeiten führen, nämlich vor dem heidnischen Richter. Sie hatten darin nichts arges gesehen, aber der Apostel zeigt ihnen, daß es verwerflich sei. Die Stellung, welche hier der Apostel der Gemeinde gegenüber einnimmt, ergiebt ein anderes Verhältniß, als in den früheren Fällen. Dort wendete sich der Sinn der Gemeindeglieder von der wirklichen Welt ab, und Paulus heißt sie sich in dieselbe fügen. Hier bewegen sie sich in den Gewohnheiten des öffentlichen Lebens, und er heißt sie sich von denselben losjagen. Ja man kann sagen, er tritt diesen Heiden-Christen und ihrer Weise entgegen mit der Forderung einer Absonderung nach außen, welche bei ihm mehr an den Juden als an den Heidenapostel erinnert. Es ist ihm ein unerträglicher Gedanke, daß Diejenigen, die bestimmt sind als erwählte Heilige Gottes über die Welt, ja über die Engel mit zu Gericht zu sitzen, sich selbst in geringfügigen Streitigkeiten über Mein und Dein dem Urtheile eines heidnischen Richters unterwerfen sollen, der in ihren Augen ein ungerechter vor Gott sein, auf den die Kirche tief herabsehen muß, eben weil er ein Ungläubiger ist. Hier ist das alte Bewußtsein von den Vorrechten des ausgewählten Volkes übertragen auf das neue Volk Gottes. Und dieser tiefe Widerwille führt ihn zu dem Vorschlage, daß sie bei solchen Streitigkeiten Schiedsrichter aus ihrer Mitte aufstellen sollen, welche

die Sache im Schooße der Gemeinde selbst ins Reine bringen. Es kann ja nach seiner Ansicht nicht fehlen an Leuten, welche dazu die nöthige Bildung haben.

In Widerspruch mit sich selbst ist doch der Apostel durch diese Lehre nicht getreten. Die Frage liegt hier anders als bei dem Gehorsam gegen die Staatsbehörden, der Steuerpflicht, der Sklaverei. Dort handelt es sich um die Erfüllung von bürgerlichen Pflichten, im gegenwärtigen Falle um ein Thun, für welches keine Nothigung, einen Gebrauch staatlicher Einrichtung, für den keinerlei Verpflichtung vorliegt.

Auf einem anderen Gebiete hatte die erste christliche Sitte noch größere Schwierigkeiten zu überwinden, nämlich dem der Gesellschaft, des Verkehrs mit Nichtchristen. Hier lagen die nächsten und größten Aufgaben für die, welche Christen geworden waren, ebenso für ihre Existenz, wie für ihre eigene innere Befestigung. Die neue Lehre brachte ihnen zu allererst die Pflicht, allen Anstoß nach außen zu vermeiden, selbst den Schein, und wenigstens von dieser Seite der Sache, der sie sich angeschlossen, auch unter den Ungläubigen ein günstiges Vorurtheil zu erwecken. Nicht blos durch die Tugenden, welche man an ihnen sah, sondern auch durch das Gute, was man von ihnen zu genießen hatte. Freilich, die geschlossene Gemeinschaft konnte ihre Natur hier nicht verleugnen. Und die Grenze lag vorzüglich in der Nothwendigkeit einer gewissen Abscheidung, welche zur eigenen Befestigung und Bewahrung als unerläßlich gelten durfte. Wie schwierig aber die Durchführung war oder werden konnte, zeigt gelegentlich der folgende Vorfall. Einmal hatte Paulus nach Korinth geschrieben, daß man die Gemeinschaft mit Leuten von unzüchtigem Wandel meiden solle. Dieses Wort war mißverstanden worden; man hatte es auf den Verkehr nach außen bezogen und nicht klein war die Aufregung, die darüber entstand, als über einen Befehl, der in alle möglichen Privatverhältnisse eingriff, die schwersten Verwickelungen bringen konnte, und schon deswegen unausführbar war, weil man doch unmöglich Jedermann mit Sicherheit beurtheilen und dazu seinem Leben nachforschen konnte. Es wurde dies dem Apostel wieder geschrieben, und er eilt, das Mißverständniß zu berichtigen. Daß er es nicht so gemeint, versteht sich, wie er sagt, von selbst: sie müßten ja in diesem Falle aus der Welt hinausgehen. Ueber die draußen hat er nicht zu richten, und sie ebensowenig, das wird Gott thun. Was er ihnen sagen

wollte, aber war, daß sie Leute von solchem Wandel nicht als Brüder annehmen sollen, auch wenn dieselben sich so nennen, 1. Kor. 5, 9—13.

In die Frage des Verkehrs mit der Außenwelt fällt eine Angelegenheit, die eigentlich einem engeren Gebiete des sittlichen Lebens angehört, die gemischten Ehen. Und auch diese Frage ist in Korinth auf die Tagesordnung gekommen, und von Paulus deshalb eingehender behandelt worden, 1. Kor. 7, 12 ff.¹⁾. Wo nur der Mann oder nur die Frau zum Christenthum übergetreten war, da konnten sich wohl Bedenken erheben, ob das Zusammenleben mit dem ungläubigen Theile nicht unerlaubt sei. Doch haben dieselben in Korinth sichtlich noch nicht zu praktischen Folgen geführt. Paulus kann in aller Ruhe hier seine Ueberzeugung entwickeln, daß der gläubige Theil sich nicht zu scheiden brauche, so lange der andere Theil bei ihm bleiben wolle; man dürfe, sagt er, zuversichtlich annehmen, daß der ungläubige Mann durch seine gläubige Frau geheiligt sei, und umgekehrt, so gewiß, als daß die Kinder von gläubigen Eltern, die an sich noch unrein sind, doch durch die Eltern heilig sind²⁾. Anders aber sei es in dem Falle, wenn sich der ungläubige Ehegatte von dem bekehrten scheiden lassen wolle; in diesem Falle soll, nach des Apostels Ansicht, der Christ die Scheidung annehmen. Aber in der Begründung sieht man deutlich, daß er hier ein Widerstreben zu überwinden hat. Es sind ihm Gründe für die entgegengesetzte Ansicht vorgetragen worden. Man hat ihm vorgestellt, daß solche Ehegatten sich nicht von ihrer Verpflichtung entbunden ansehen können. Sie glaubten alles thun zu müssen, um das Band dennoch aufrecht zu halten. Man wollte ihn für diese Ansicht gewinnen durch die Vorstellung, daß es ja doch immer noch möglich bleibe, daß bei längerem Zusammenleben der

¹⁾ Paulus giebt Anweisungen, 1) *τοῖς ἀγαποῖς καὶ τοῖς χήραις*, 7, 8 f.,

2) *τοῖς γεγαμημένοις*, 7, 10 f., das heißt den christlichen Ehepaaren, 3) *τοῖς δὲ λοιποῖς*, d. h. denjenigen, welche weder ledig oder verwittwet, noch aber christlich verheirathet sind, also denjenigen, welche in gemischter Ehe leben, wie er das auch sogleich ausdrücklich erläutert, 7, 12 f.

²⁾ Paulus erörtert allerdings beide Fragen, a. ob man mit dem ungläubigen Ehegatten zusammen bleiben dürfe 7, 12—14, was er bejaht; b. ob man auf die Trennung, wenn der ungläubige Gatte sie verlangt, eingehen dürfe, 7, 15 ff. Aber die erste Frage war nicht die, in welcher er eine abweichende Meinung zu bekämpfen hat, sie ist deswegen zuerst erörtert, weil hier kein Gegensatz besteht; dagegen bei der zweiten zeigt die ganze Lebhaftigkeit, daß er eine bestehende Meinung widerlegt.

widerstrebende ungläubige Theil für den Glauben gerade durch die Hingebung des Gläubigen gewonnen werde? Hinter diesen Gründen kämpft das natürliche Gefühl, welchem die Trennung zu schwer wird. Die in gemischter Ehe lebten, wollten nicht an der Möglichkeit verzweifeln, daß sie Neigung und natürliche Pflicht auch neben den durch den neuen Glauben und für denselben übernommenen Pflichten bewahren konnten. Sie setzten auch dem Widerwillen des anderen Theiles gegenüber die Ehe fort und suchten sie zu erhalten so lange und so gut es ging. Der Apostel verwirft ihre Gründe: die Ehe ist keine Sklaverei gegenüber dem heidnischen Gatten, der sich scheiden will. Der gläubige Theil ist nur verpflichtet, so lange der Stand fort dauert, in welchem er zum Christenthume berufen wurde, nämlich der Friedensstand seiner Ehe. Hört dieser auf, so hört auch seine Verpflichtung auf. Mit Härte aber entgegnet er der Sophistik des Gefühls: was weißt du, ob du deinen Mann oder deine Frau retten wirst? Frauen waren es in erster Linie, mit welchen er es hier zu thun hat. Der Grundsatz, mit welchem er hier die Scheidung billigt, ja fordert, ist selbst ein sehr weitgreifender, in seinen Folgen möglicher Weise unberechenbarer. Um so deutlicher ist der Beweggrund, um dessentwillen er denselben aufstellt, die Erwägung, daß es ein gefährlicher Versuch werden könnte, den ungläubigen Theil durch eigenes Aushalten gewinnen zu wollen. Die Opfer, die der Christ hierbei bringen mußte, konnten ihn selbst zum Heidenthume zurückführen.

Ein anderes Gebiet, nicht so sehr des Streites der heiligsten Gefühle, aber doch voll von Verwicklungen, betreten wir, wenn wir uns der Frage über den Genuß von Opferfleisch zuwenden. Diese Frage ist eigentlich die Frage der Gastmähler, mithin des geselligen Verkehrs in einer hervorragenden Aeußerung. Dieser Verkehr mit Heiden ist an sich selbst schon ein Problem des neuen Lebens, er ist es nur in schärferer und gereizter Weise noch geworden durch jene besondere Speisefrage. Auch diese Sache ist sehr schnell und in ausgedehntem Maße in der Korinthischen Gemeinde praktisch geworden. Der Genuß von Opferfleisch war überhaupt schwer zu vermeiden. Da gab es Feste von mancherlei Art, die mit Opfer verbunden waren; konnte man sich diesem selbst entziehen, so war es schon schwerer, auch das Festmahl zu meiden, wenn Verwandte und Freunde wie zuvor dazu einluden. Aber nicht nur dies: bei jeder Einladung, jedem Mahl im Hause eines andern konnte man in die Lage kommen, daß das dargebotene Fleisch von Opfern herrührte. Und wer wußte, bei der Masse dieses Fleisches,

die täglich zum Verkaufe kam, ob es nicht Opferfleisch war, was er auf dem Markte kaufte? Zu diesen unvermeidlichen Verhältnissen kommt noch, was von anderer Seite absichtlich hinzugefügt wird. Nicht immer war es Zufall oder Gewohnheit, wenn im heidnischen Hause dem christliche Gäste Opferfleisch vorgesetzt wurde. Es kam auch vor, daß der Hausherr dem Gäste das Fleisch mit der boshaften Bemerkung anbot, es sei Opferfleisch, 1. Kor. 10, 28. Und auf der anderen Seite gab es Glaubensgenossen, die auf der Pauer lagen und beobachteten, wer etwa von den Gemeindegliedern an einer Opfermahlzeit Theil nahm, ebend. 8, 9, 10. Beides mußte dazu führen, daß man lieber unterließ, wozu man sich sonst berechtigt glaubte. Aber sollte man dies so weit treiben, sich von allen gesellschaftlichen Banden loszumachen und am Ende selbst seinen Marktverkehr aufzugeben oder doch in scrupulösester Weise einzuschränken? Wie hatte sich in dieser Beziehung die Sitte in Corinth entwickelt? Nicht anders, als wir nach den vorigen Beispielen vermuthen dürfen. Die große Mehrzahl ließ sich durch alle diese Schwierigkeiten nicht zu einem ängstlichen Verfahren bestimmen. Sie kauften auf dem Markte ohne Bedenken, sie folgten den Einladungen heidnischer Freunde, wie sonst, in deren Privathäuser, ja auch in Tempelräume, zur Opferfestmahlzeit wie zur häuslichen Gastung. Sie stützten sich dabei auf die Erkenntniß, welche ihnen ja eben das Christenthum gegeben habe. Ist es nach dieser Lehre nichts mit den Göttern, so hastet auch nichts an dem Opfer, so kann von demselben auch nicht eine verderbliche Wirkung ausgehen. Das Fleisch ist wie ein anderes Fleisch. Ist also einer da, welcher noch Anstoß daran nimmt, so brauchen wir uns nicht nach ihm zu richten. Er soll seine Vorurtheile aufgeben und sich uns anschließen, 1. Kor. 8, 1—8. Und sie hatten damit Erfolg. Trotz aller Scrupel wurde der andere mit fortgerissen, er ließ sich sein Gewissen beschwichtigen, aber er behielt den Stachel in sich, 8, 10 ff. Die Aengstlichkeit dieser Minderzahl beruhte nicht auf jüdischem Vorurtheile. In diesem Falle würde Paulus anders auftreten müssen. Vom Gesetze ist gar nicht die Rede ¹⁾. Wie überhaupt die Gemeinde fast ganz aus Heiden bestand, so sind es auch Heiden, welche sich nicht überwinden können: ihre Gedanken werden nicht frei von den alten Anschauungen, sie können sich nicht losreißen von der Annahme der Existenz dieser

¹⁾ Nur als Nebenrückicht tritt 1. Kor. 10, 32 auch das herein, daß man den Juden keinen Anstoß giebt, aber eben nur so, wie man ihn auch den Heiden und auch der Gemeinde Gottes nicht geben soll.

Götter; ihnen ist das Fleisch immer noch das besondere Fleisch, in diesem Glauben genießen sie es, und es bleibt daher ein zerstörender innerer Zwiespalt in ihnen. So sicher nun auch die Mehrheit ihrer Sache war, so hörten die Reibungen nicht auf, und man sieht, daß auch über diese Angelegenheit zum Zwecke höherer Entscheidung an Paulus berichtet ward.

Paulus bahnt sich den Weg für seine Entscheidung von vornherein dadurch, daß er die Erkenntniß und die Liebe einander gegenüber stellt, und zwar in ihrer Wirkung auf das Gemeinschaftsleben, 8, 1 ff. Jene führt zur Ueberhebung, diese baut auf. Bei unserer Erkenntniß dürfen wir nie vergessen, daß es auf den Geist ankommt, welcher sie begleitet. Gottes Freund ist nicht wer ihn erkennt, sondern wer ihn liebt, und in dem deshalb die Liebe regiert. Es kommt nicht darauf an, daß wir bei Gott unsere Erkenntniß durch dieses Essen beweisen, sondern daß wir dem Bruder nicht schaden, um dessentwillen Christus gestorben ist, 8, 11. Dieser Gesichtspunkt führt also dahin, daß wir das Essen zu unterlassen haben, wo irgend die Gefahr vorliegt, einem Schwachen damit Anstoß zu geben. Doch will Paulus diese Rücksicht nicht schrankenlos walten lassen. Sie gilt zunächst nur für die Theilnahme an der Opfermahlzeit, 8, 10 ff. Im übrigen zieht er bestimmte Grenzen. Niemand ist schuldig, bei seinen Markteinkäufen nachzuforschen, woher das Fleisch kommt; hier darf er einfach denken, daß alles, was die Erde hervorbringt, von Gott ist, 10, 25. 26. Ganz ebenso zuversichtlich darf er im Freundeshaus am Gastmahl Theil nehmen, ohne zu forschen, 27. Tritt aber jener Fall ein, daß ihm wie zur Probe vorgerückt wird: das ist Opferfleisch, 28, so ist die Frage eine andere. Die Freiheit seines Gewissens läßt er sich dadurch nicht beschränken, er behält seine Ueberzeugung, 29. Aber er verzichtet auf den Gebrauch, des andern wegen. Gerade weil ihm seine innere Freiheit sicher ist, hat er nicht nöthig, dieselbe einem falschen Lichte aufzusetzen, Nachreden, Lästereien grundloser Art auf sich niederzuziehen, 30. Es kommt aber nun bei der Abhandlung dieses Gegenstandes noch ein anderer Gesichtspunkt herein. Was nämlich die Theilnahme an der Opfermahlzeit betrifft, so ist sie doch nicht bloß wegen der Schonung der Schwachen zu widerrathen. Sie ist vielmehr auch eigentliche Glaubensfrage. Von vornherein bethätigt der Apostel ganz den Glauben der Korinthischen Mehrheit. Es ist wahr: kein solcher Göze, wie diese Bilder, die man verehrt, ist in der Welt vorhanden, es giebt überhaupt nur einen Gott. Wenn man

von noch so vielen Göttern spricht, die im Himmel oder auf der Erde vorhanden sein sollen, wenn diese vielen Götter und Herren in der That auch existiren, so giebt es doch für die Christen schlechterdings nur einen Gott, 8, 4. 5. Hier ist ganz klar, daß er den Göttern die göttliche Existenz abspricht, und dem wirklichen Dasein des einen Gottes, an welchen der Christ glaubt, die vielen Götter nur gegenüber stellt, sofern ihr Name im Munde der Heiden und ihr göttliches Dasein in der Vorstellung derselben eine Thatsache ist; die Vorstellung selbst ist eine falsche. Allein schon hier wird zugleich ausgesprochen, daß man das Dasein dieser Wesen als solches nicht leugnen kann. Und wie er dann auf den gleichen Gegenstand zurückkommt, beleuchtet er ihn noch weiter von dieser Seite, 10, 14 ff. Wenn man vom Opfer isset, tritt man in die Cultusgemeinschaft desselben ein. Freilich konnte darauf erwidert werden, daß dies selbst keine Realität haben kann, wenn doch weder das Idol als Gottheit, noch das Fleisch als Götterfleisch Realität hat. Gut, aber hinter diesem Cult steht doch eine andere Macht. Die Götter als solche sind nichts, aber dieser Götterdienst ist das Werk der Dämonen, und das Opfer, welches die Heiden ihren Göttern bringen, bringen sie den Dämonen, und treten dadurch in Abhängigkeit von denselben, 10, 20. Das ist es, was sich schlechterdings nicht verträgt mit der Gemeinschaft, die wir mit dem Herrn haben, 21. So ist zwar die Götterwelt und der Götterglaube etwas wesenloses, aber hinter beiden stehen gottfeindliche Geistermächte, und mit dieser Unterscheidung läßt es sich begründen, daß zwar das Opferfleisch als solches einfaches Fleisch aus der Schöpfung Gottes ist, daß dagegen die Theilnahme an Festmahlzeiten in die Macht der Dämonenwelt unwiderstehlich verstrickt.

Aus allem diesem ergibt sich, daß die Mehrheit der Gemeindeangehörigen in Corinth in diesem Stücke eine größere Freiheit beanspruchte, als Paulus für gut findet. Der Apostel nimmt sich vielmehr der ängstlichen Minderheit an. Und nicht nur dies. Er verwirft die Meinung der Mehrheit, daß auch die Theilnahme am heidnischen Feste gestattet werden könne, weil sie indifferent sei. Hierbei handelt es sich nicht bloß um den falschen Schein der Betheiligung an der Religionshandlung, um die Gefahr der Verführung, wenigstens der Pauheit, welche damit gegeben ist, diese Gefahr ist eine viel größere in seinen Augen deswegen, weil nach seiner Ueberzeugung die Dämonen ihr Werk bei diesem Cultus haben. Es wird ihm nicht leicht, beides dialektisch zu vereinigen: die Wahrheit des Monotheismus gegenüber

dem Götterglauben einerseits, und andererseits den Einfluß der Dämonen. Mit großer Beflissenheit verwahrt er sich gegen den Schein, daß er zu einer Hinterthüre herein doch nun wieder den Göttern Existenz und Wirkung zuschreibe. Gerade deswegen ist es ihm überhaupt nicht leicht geworden, die ganze Sache erschöpfend zu behandeln und zu einem bestimmten Ziele zu gelangen. Er fängt damit an, daß er der Denkweise, welche in Korinth herrscht, im Princip Recht giebt, und nur eben die Verichtigung hinzufügt, daß doch die Liebe über der Erkenntnis stehen müsse, und man daher dem Schwachen Rechnung tragen solle, ihn nicht zu ärgern. Aber die Sache ist damit nicht zu Ende, er lehrt auf einem Umwege zu derselben zurück, und rückt dann erst mit den schweren Bedenken heraus, welche sich aus dem Verhältnisse der Dämonen zum heidnischen Cultus ergeben, und aus noch höheren Gründen die Theilnahme an Opfermahlzeiten widerrathen.

Die ganze Wichtigkeit der Sache erhellt noch aus dem dazwischen liegenden Abschnitte, welcher die erste und die zweite Erörterung der Frage trennt, und zugleich die Gedanken beleuchtet, welche ihn bei seiner Entscheidung in letzter Absicht leiten, c. 9. 10, 1—13. Dieser Zwischenabschnitt enthält zweierlei; zuerst eine persönliche Anwendung des allgemeinen Gedankens, daß manches von dem, was uns erlaubt ist, doch nicht räthlich und zuträglich ist; in seiner apologetischen Wendung macht er dies an ganz anderen Dingen anschaulich, um davon überzulernen zu der Betrachtung, wie strenge die Aufmerksamkeit auf sich selbst und die Zucht an der eigenen Person sein muß, wenn das höchste Ziel erreicht werden soll. Und von hier aus kommt er nun auf das zweite: wie einst die alten Israeliten trotz aller Gnade Gottes, die sie schon erfahren hatten, dem Verderben Raum gaben und zu einem guten Theile zu Grunde gingen, so droht auch den Christen jetzt dieselbe Gefahr, und zwar ist die Spitze dieser Gefahr nichts anderes als der Rückfall in den Götzendienst. Daran knüpft sich dann die Warnung vor den Opfermahlzeiten im Hinblick auf die Macht und Wirkung der Dämonen. Dies alles ist nicht Theorie, sondern praktische Abwehr der gefährlichsten Versuchung zum Rückfall in das Heidenthum, welche in diesen Verhältnissen liegt. Und wieviel ihm daran lag, zeigt sich aus der Energie, mit welcher er in unserem zweiten Korintherbrief auf sein Verbot zurückkommt, 2. Kor. 6, 11 ff. Die freie Erkenntnis verführte also nicht bloß leicht zur lieblosen Verfolgung des eigenen Weges, sondern noch mehr zu der Gefahr des eigenen Falles.

Ähnliche Collisionen mit griechischer Sitte und Gewohnheit sind ohne Zweifel noch manche eingetreten. Ein Beispiel ist uns erhalten in der Frage über die weibliche Kopftracht, 1. Kor. 11, 1—15. Paulus hat hier sehr nachdrücklich dafür gestritten, daß die Frauen in der Versammlung mit bedecktem Haupte erscheinen sollen. Seine Gründe sind theils einer künstlichen Symbolik entnommen, nach welcher diese Bedeckung des Hauptes dem gottgeordneten Verhältnisse zwischen Mann und Frau den Ausdruck verleiht und einer Ordnung der Schöpfung entspricht, über welcher die Engel wachen; theils gründen sie sich auf ein natürliches Gefühl, und dessen sittlichen Inhalt, und ziehen hiezu insbesondere die allgemeine weibliche Weise des Haartragens herbei. Was liegt aber dem allem anders zu Grunde, als das Motiv, die weibliche Erscheinung den Blicken im Gottesdienste möglichst zu entziehen! Auch hier galt es, die Strenge einer neuen sittlichen Lebensanschauung durchzuführen, und zwar im Gegensatz zu bisheriger Ungebundenheit. Daß der Apostel dabei auf dem Boden jüdischer Sitte steht, ist klar. Aber diese Sitte ist ihm der Schutz, welchen er bei dem Aufbau des neuen Lebens auf heidnischem Boden bedurfte. Er hat sie geltend gemacht als göttliche Ordnung, ohne Bedenken, daß darin ein Abfall von seinen Grundsätzen über die Verpflichtung des Gesetzes liegen könnte.

Die Bildung der christlichen Sitte ist also, wie sich in den verschiedenen Gebieten des Staats- und Gesellschaftslebens zeigt, bedingt durch zwei entgegengesetzte Strömungen, welche neben einander hergehen, einerseits der Trieb, mit bestehenden Ordnungen zu brechen und in überhobenem Selbstgeföhle schrankenlos zu werden, und auf der andern Seite die Uebermacht der alten Gewohnheiten, mit welcher die Gefahr des Rückfalles in das Heidenthum verbunden ist. Ein Bild solcher entgegengesetzter Strömungen und des Kampfes, in welchem sich unter denselben die Sitte zu bilden hat, giebt uns insbesondere noch das Gebiet der Ehe und des geschlechtlichen Lebens überhaupt.

Von apostolischer Seite ist kaum auf einem andern Gebiete so nachdrücklich die Forderung an alle Glieder der Gemeinde gestellt worden, wie hier, sich durch Tugend als die Vertreter eines neuen Lebens zu bewähren. So begegnet uns bei Paulus kaum eine andere Ermahnung so häufig wie die zur Keuschheit überhaupt, und zur Treue in der Ehe, keine Sünde wird vielleicht öfter gestraft als Unzucht

und Ehebruch. Im ersten Thessalonikerbrief hat Paulus als allererstes Stück der Heiligung, welche Gottes Wille an den Seinigen ist, vorangestellt die Enthaltung von der Unzucht, 4, 3, und hier hat er denn auch gleich damit den Begriff einer christlichen Ehe im Unterschiede von der heidnischen verbunden. An die Stelle der Sinnlichkeit als Grundlage des ganzen Verhältnisses sollen die sittlichen Motive der Heiligung und des Anstandes treten, 4, 4. Wenn Paulus die Werke des Fleisches zusammenstellt, wie Gal. 5, 19, Kol. 3, 5, so steht Unzucht und Unreinigkeit voran. Sie sind die ersten von denen, welche den Ausschluß aus dem künftigen Reiche Gottes zur Folge haben, welche vielmehr das göttliche Strafgericht zu erwarten haben, 2. Kor. 6, 9. Gal. 5, 21. Die Gräuel der unnatürlichen Laster der Wollust sind nach Röm. 1, 24 ff. die schweren Folgen und daher zugleich die Abzeichen des Gözendienstes und der Verläugnung der natürlichen Gotteserkenntniß. Sehr anschaulich schildert Paulus den eigenthümlichen Charakter dieser Sünden dahin, daß sie, während alle anderen ihr Objekt außerhalb haben, den eigenen Leib des Sündigenden trifft, und zwar ist dies bei den Christen der Leib, der zum Tempel des heiligen Geistes geworden ist, 1. Kor. 6, 18. 19. So hebt er auch in ähnlicher Weise die andere Seite hervor, daß der Unzüchtige in Leibesgemeinschaft mit der Buhlerin tritt, wiederum das Gegenbild des Christen, der in einer entsprechenden Gemeinschaft des Geistes mit dem Herrn stehen soll, ebend. 16. 17. Aber gerade die Häufigkeit und Eindringlichkeit dieser Ermahnungen beweist, wie schwer die neuen Grundsätze auf einem Boden Wurzel schlugen, auf welchem wohl einzelne Ausartungen verworfen waren, aber keineswegs die Sünde überhaupt erkannt war und Sitte und Religion die Macht der Sinnlichkeit unterstützten. Auch hier ist es nach den uns zu Gebote stehenden Quellen vor allen die Christengemeinde in der Hafen- und Handelsstadt Korinth, dem Sitz üppigen Cults, welche ihrem Stifter einen schweren Stand bereitete. Das grobe Vergehen, mit welchem er im ersten Korintherbriefe die Besprechung der einzelnen Angelegenheiten eröffnet, ist die ebenso vom sittlichen Gefühle wie vom Gesetze verbotene Ehe mit der Stiefmutter; sie war auch bei den Heiden nicht gebilligt, aber sie war die Folge der verbreiteten Lizenz. Und sie war nicht die einzige Probe davon in der Christengemeinde. Schon im vorigen Briefe hatte er sich genöthigt gesehen, der Gemeinde die Absonderung von sogenannten Brüdern, welche in Unzucht lebten, anzubefehlen, und jetzt wiederholt er mit allem Nachdruck die

Warnung vor unzuchtigen Verhältnissen, 1. Kor. 5, 9 ff. Die Unzucht der Israeliten in der Wüste und das Gottesgericht über die Schuldigen gehört zu den Dingen, welche vorbildlich für die Gegenwart geschrieben sind, 10, 6. Auch im zweiten Korintherbriefe spricht er noch die Besorgniß aus, daß diese Sünden theilweise ungebrochen fortbestehen möchten, 13, 21.

Aber gerade auf diesem Gebiete machte sich auch eine Strömung entgegengesetzter Art geltend. Wir wissen nicht, wie sie entstanden ist. Jüdische Einflüsse, das heißt Essäische — denn andere giebt es auf dieser Seite hiefür nicht — anzunehmen, liegt überall kein Grund vor, ja es verbietet sich, da sonst keine Anzeichen derselben vorhanden sind. Dagegen bleibt die Frage offen, ob erst der christliche Glaube diese Neigungen geschaffen, oder ob sie mit jener dunklen Abwendung von Sinnenwelt und Sinnenleben zusammenhängt, welche sich doch auch damals schon mächtig genug auf griechischem Boden eingebürgert hatte. Die Thatsache ist jedenfalls, daß in der Korinthischen Christengemeinde die Ansicht vertreten war: es sei das wahre, keine Frau zu berühren, 1. Kor. 7, 1¹⁾. Diese Meinung drohte christliche Ehen zu zerstören, wenn der eine Theil der Ehegatten sich dem natürlichen Zusammenleben mit dem anderen entzog, ganz oder doch theilweise, nach eigenem Gutdünken, aber unter dem Titel der frommen Uebung. Bis zur Trennung der Ehen hatten dies insbesondere Frauen zu treiben versucht, 1. Kor. 1, 3 ff. 10. Nicht so unmittelbar wurde dieselbe gefährlich, wenn sich Ehelose und Wittwen dadurch vom Heirathen abhalten ließen. Aber auch hier blieb die bedenkliche Wirkung nicht aus, in verborgener Glut der Leidenschaft, 7, 9, oder auch in offenem Aergerniß. Die Jungfräulichkeit galt als heilig. So betrachtete man denn auch schon die Jungfrauen, 7, 25²⁾, als einen heiligen Stand, wie durch ein Gelübde gebunden, und den Eintritt derselben in die Ehe als den unerlaubten, frevelhaften Bruch einer heiligen Verpflichtung, 28. Wenn aber die Natur dann im einzelnen Falle die Rechte ihrer Reife, ja Ueberreife (7, 36) geltend machte, so traten auch die natürlichen Gefahren dieser Ehelosigkeit ein, und eine gebieterische Nothwendigkeit forderte eben diesen Bruch. Durfte der, welcher die

¹⁾ Denn Paulus knüpft hier offenbar an den Inhalt der Anfrage an; er giebt ja im Folgenden die Berichtigung der Ansicht, die er nicht an sich verwerfen, aber doch wesentlich einschränken will.

²⁾ *περὶ δὲ τῶν παρθένων*. Hiermit geht die Rede eben auf diesen besonderen Stand über.

Verantwortung für die Jungfrau trug, diesen Bruch verhindern, war er nicht vielmehr verpflichtet, die Gefahr der Schande abzuschneiden? Das natürliche Gefühl empörte sich gegen eine solche Gebundenheit, und es konnte sich um dieses Zwanges willen gegen den Glauben selbst empören. Es ist das nächste hiebei an die Väter zu denken, welche die Verantwortung für ihre Töchter haben. Aber die Worte des Paulus sind nicht ganz durchsichtig. Sie geben der Vermuthung Raum, daß hier noch ein anderes Verhältniß bestand, daß eine Jungfrau in eine Art von geistlichem Verlöbniß zu einem Beschützer getreten war, und daß eben dieses Verhältniß die Gefahr in sich selbst trug, und dieselbe nahe und dringend machte. Da kam denn alles darauf an, ob der Mann fest und sicher in seinem Herzen und bei seinem Entschlusse stand, 7, 37, oder ob ihm selbst drohte unsauber an der ihm anvertrauten Jungfrau zu handeln, 36. Wie nun diese Dinge von einer krankhaften Vorstellung ins Leben gerufen waren, so hatten sie die Probe nicht bestanden. Die bisherigen Erfahrungen waren nicht von der Art, um den ersten Schritt als einen unwiderstehlichen ansehen zu können. In der That war dies alles die Frucht einer krankhaften Schwärmerei.

Es ist sehr merkwürdig zu sehen, wie Paulus diesen Thatfachen und lebendigen Fragen gegenüber sich stellt. Nur eine einzige von den letzteren konnte er mit einem Ausspruche des Herrn beantworten, die Frage über die Trennung der Ehe selbst, 7, 10. Sie muß er jenen Frauen, welche dazu neigten, verbieten, weil Christus überhaupt die Ehescheidung verboten hatte; jedenfalls, wenn es dazu gekommen war, war die Eingehung einer anderen Ehe verboten. Und zwar gilt dies, wie er hinzufügt — obwohl es auf dieser Seite nicht ebenso praktisch gewesen zu sein scheint — ganz ebenso für die Männer. Uebrigens hat er es nur auf die christlichen Ehepaare angewendet. Die Frage über die Trennbarkeit einer gemischten Ehe ist, wie wir schon gesehen, eine besondere, welche nach eigenen Grundsätzen zu beantworten ist. Aber auch für die übrigen Probleme, welche auf diesem Gebiete durch jene asketische Richtung in der Korinthischen Gemeinde erwachsen waren, hatte er die Entscheidung selbst zu schöpfen. Hiebei unterscheidet er seine persönliche Ansicht und das, was er sonst für räthlich hält. Auch er für seine Person zieht das ehelose Leben vor, 7, 7, 26. 40. Er selbst bleibt ehelos und enthält sich des Geschlechtsumganges aus Grundsatz, und er ist der vollen Ueberzeugung, daß dies das bessere sei. Unter seinen Gründen ist der nächstliegende das

dringende Bedürfniß dieser Zeit, das heißt der Ernst der Lage im Angesicht der Nähe des Gerichtes und der Parusie. Aber dies ist nicht der einzige Grund. Sondern er verstärkt nur den aus dem wesentlichen Sachverhalt geschöpften, 7, 32 ff. Jedes eheliche Verhältniß lenkt den Sinn ab von dem Gebiet, auf welches derselbe ganz und ausschließlich gerichtet sein soll. Der Mann sucht der Frau zu gefallen und die Frau dem Manne, und darum sorgen sie für die Dinge dieser Welt; der Gläubige, Mann oder Frau, soll für gar nichts sorgen, als was sich auf den Herrn und seine Sache bezieht. Dies vermag nur der Ehelose. Es ist also dieses ganze Lebensgebiet, zu welchem die Ehe gehört, ein der Aufgabe des Glaubens fremdes, und es kann dafür keinen anderen Gesichtspunkt geben als den der Duldung oder der Nachsicht, 7, 6, 28. 38. Zwar es kann auch der Fall eintreten, in welchem zur Ehe zu rathen ist; aber dies ändert doch nichts an der Sache. Denn dieser Fall ist kein anderer, als wenn das größere Uebel durch das kleinere vermieden werden soll. Und darum ist die Ehe eine nothwendige Ordnung, weil dadurch der groben Unzucht gesteuert werden kann, oder wie Paulus sagt: jeder soll seine besondere Frau haben, und umgekehrt, wegen der Unzucht, 7, 2, wobei die beim letzteren Worte angewendete Mehrzahl bezeichnend steht. Giebt es keinen besseren Grund für die Ehe, so muß doch das Gebiet derselben so viel als möglich eingeschränkt werden und alles was für dieselbe gesagt wird, ebenfalls den Charakter der bloßen Toleranz bekommen, welche eben da eintritt, wo das höhere Charisma für die höhere Lebensweise fehlt. Daher wird den Ledigen und Wittwen gesagt, besser wäre es für sie, so zu bleiben; nur wenn sie nicht sich zu enthalten vermögen, sollen sie heirathen; dann ist es besser für sie zu heirathen, als von brennender Begierde verzehrt zu werden, 7, 8 ff. Nur die drohende Schande, nur die Unfähigkeit, den gefaßten Entschluß fest in sich zu bewahren und auszuführen, giebt einen Grund ab dafür, daß die „Jungfrauen“ heirathen dürfen, 7, 36, aber das äußerste, was dabei zu ihrer Beruhigung gesagt werden kann, ist, daß sie nicht geradezu sündigen. Denn bei aller Schonung muß ihnen doch gesagt werden, daß sie für das Fleisch, das äußere Leben Trübsal zu erwarten haben, 7, 28. So ist es auch mit den Wittwen im besonderen. Es ist wahr, daß eine Wittve durch den Tod des Mannes das Recht bekommt, wieder zu heirathen, 7, 39, nur soll sich dies jetzt auf einen Christen beschränken: aber seliger ist sie, wenn sie so bleibt. Mit anderen Worten: die Eingehung der Ehe

ist nur in gewissen Fällen als ein unvermeidliches Uebel angesehen, sie ist überall widerrathen. Nur innerhalb der bestehenden Ehe dürfen die natürlichen Pflichten nach der Meinung des Apostels nicht verkürzt werden, eben weil sie einmal zu diesem Zwecke besteht, aber auch diese Erklärung wird dadurch verkümmert, daß er hinzusetzt, er könne dieses nicht im Sinne eines Befehls, sondern nur einer Einräumung aufstellen, 7, 6. Ebenso hält er ja im allgemeinen an dem Ehescheidungsverbot des Herrn fest; aber er wendet dasselbe nicht an in dem Falle der gemischten Ehe und die Beurtheilung dieses Falles ist unverkennbar durch seine gesammte Ansicht von der Ehe bedingt. Ein gewisser innerer Widerwille bricht auch hier durch, weil er nur den sinnlichen Zweck dabei im Auge hat. Und auf eine höhere Ansicht von der Ehe selbst führt uns aber auch die Vergleichung der heidnischen und der christlichen Weise im ersten Thessaloniterbriefe, 4, 4. 5, nicht. Auch bei der christlichen Ehe, ja gerade bei ihr, erscheint hier das rohe Bedürfnis als der eigentliche Beweggrund zur Ehe und die Frau lediglich als das Hausgeräthe für dessen Befriedigung. Die höhere Moral besteht nur darin, daß diesem gewisse Schranken durch das Gebot der Heiligung und des Anstandes gezogen werden sollen; dies ist aber noch keine Veredlung der Sache selbst und ihrer Auffassung.

Der ganzen Haltung dieser Erörterung und den angeregten Fragen nach zu schließen, hat die Lehre des Apostels allerdings in Korinth der schlechten Sitte einigermaßen gewehrt, aber andererseits auch Kampf hervorgerufen. Im großen war man nicht geneigt, sich derselben zu fügen, und er hatte es mit Einwendungen verschiedener Art zu thun, die er denn auch nicht ohne einen gewissen Aerger mit wiederholter Berufung auf seine Bewährung im Lehramte und den Geist Gottes, welchen doch auch er habe, zurückweist, 7, 25. 40. Nehmen wir alles zusammen, was wir von dem Verhalten der gläubig gewordenen und den Grundsätzen des Apostels, also über thatsächliche Sitte und Sittenlehre erfahren, so vertheilt sich Licht und Schatten auf beiden Seiten und wir können nicht leugnen, daß die apostolische Auffassung, wenn sie auch an praktischer Weisheit und Mäßigung hoch über den Extremen in der Gemeinde steht, doch in der Grundanschauung die Einseitigkeit der strengeren Forderung mit ihr theilt. Denn auch für sie ist die Ehe vorzugsweise nur das sinnliche Verhältniß und sie kann daher fast nur Schranken setzen, aber nicht das Leben veredeln und vergeistigen. Hier ist also alles noch in vollständiger Gährung und neben großen und wahren Grundsätzen doch

auch schon der Anfang verkehrter Entwicklung gegeben. Die Haltung des Apostels erklärt sich hier aus seinem Leben und seiner ganzen Anlage. Der Mann, der ganz im Kampfe für seinen Beruf aufging und sich in diesem Kampfe innerlich verzehrte, konnte nicht anders, als in den natürlichen Banden des Lebens ein Hemmnis für den Dienst des Herrn sehen. Aber hier tritt auch eine Grenze der Erkenntnis selbst ein: wo die Macht des Fleisches so groß gewesen, war er auch geneigt, ein Gebiet des Fleisches und nichts anderes zu sehen.

Hiermit können wir noch eine andere Wahrnehmung verknüpfen. Paulus hat auch eine ächt jüdische Anschauung auf diesen heidenchristlichen Boden verpflanzt, indem er die Abhängigkeit der Frau vom Manne aus der Schöpfungsgeschichte beweist, wonach dieselbe nichts ist, als eine Art Abglanz seiner Existenz, 1. Kor. 11, 2. Auch hier fehlt es nicht ganz an einem Gedanken, der höher führt: es werden doch Mann und Frau zu einer unzertrennlichen Einheit im Herrn, das heißt durch den Glauben, denn auch dieser Unterschied von Mann und Weib hat innerhalb der Erlösung ebenso seine Berechtigung verloren, wie der von Juden und Hellenen, von Sklaven und Freien, 1. Kor. 11, 11. Gal. 3, 28. Aber es bleibt dies eine These für das innerste Lebensgebiet, sie findet noch keine Anwendung auf die wirkliche Welt, so wenig als bei dem Unterschiede des Standes. Und eben daher giebt es für die Frau keine andere Pflicht in der Ehe als die der unbedingten Unterwerfung, für den Mann aber ihr gegenüber wohl ein Gebot der Liebe, deren wesentliche Aeußerung nichts ist, als das Vermeiden leidenschaftlichen Ausfahrens gegen sie, Kol. 3, 18 f. Jene Aufhebung aller trennenden Ungleichheit in Christus bleibt auch für dieses Gebiet das folgenschwere Princip der Zukunft; die Anwendung im Leben fehlt nicht bloß noch, sondern sie wird fast ängstlich ausgeschlossen. So hat die sittliche Anschauung dieser ersten Zeiten überall ewiges und vergängliches gemischt.

Ueber den kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften vornehmlich des christlichen Alterthums.¹⁾

Von Dr. Ferdinand Piper in Berlin.

Als Niebuhr im Jahre 1819 den „historischen Gewinn aus der armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius“ darlegte und man der neu eröffneten Quellen alter Literatur aus dieser Sprache sich erfreute, mochte man zugleich darauf gefaßt sein, daß es bei jener Ergänzung für das christliche Alterthum vorerst sein Bewenden habe. Indessen hat es auch ferner an handschriftlichen Funden dieses

¹⁾ Uebersicht.

A. Stand der Frage und Stellung des Themas.

1. Verwendung der Inschriften in der Kirchengeschichtschreibung.

Baronius. Die Magdeb. Centuriatoren. Gottfr. Arnold. — Die Neueren. Desgleichen in der Darstellung der kirchlichen Alterthümer.

Bingham. — Die Neueren.

2. Würdigung der Inschriften unter den Quellen in der Einleitung zur Kirchengeschichte. Von Chr. W. Franz Walch bis auf die Gegenwart.

3. Bedeutung der Inschriften als Quellen und Belege für alle Gebiete der historischen Theologie.

B. Beweis für einzelne Abschnitte der alten Kirchengeschichte.

Zur Vorgeschichte der Kirche:

Inschr. 1—2 aus dem Tempel zu Jerusalem und dem Circus maximus in Rom.

I. Aeußere Kirchengeschichte:

1. Ausbreitung des Christenthums im römischen Reich.

a) Im Orient. Inschr. 3—7 aus Athen, den Inseln des ägeischen Meeres, dem Hauran.

b) Im Abendlande (Inschr. 8. aus Puteoli).

2. Das Christenthum im Kampf mit der Welt, — Märtyrer. Inschr. 9—11 aus Rom, Lyon, Köln. Der Fall des Heidenthums: a) Die Epoche Constantins d. Gr. Inschr. 12—14 aus Rom, Constantinopel, dem Hauran.

b) Zerstörung der Tempel oder Verwandlung in Kirchen vom 4. bis 6 Jahrh. Inschr. 15—20 aus Corfu, Carthago, Rom, Trachonitis, Thebais.

3. Die Völkerwanderung und die neuen Völker (Vandalen, Gothen): Inschr. 21—25 aus Rom, Ravenna.

Gebiets und zwar epochemachenden nicht gefehlt, — wie denn aus einem Kloster der nitrischen Wüste in syrischer Uebersetzung eine ganze Literatur ins britische Museum in den Jahren 1839, 1843, 1847 gekommen ist, aus der unter andern die drei ignatianischen Briefe, herausgegeben 1845, durch Stellung der kritischen Frage so nachhaltig gewirkt haben; wogegen die griechische Handschrift der sogen. Philosophumena, welche aus einem Athos-Kloster 1842 in die Pariser Bibliothek gekommen, aber erst 1851 bekannt gemacht ist, durch neuen und bedeutenden Inhalt die Umgestaltung eines Theils der ältesten Sectengeschichte hervorgerufen hat. Daneben sind einzelne inschriftliche Funde jener Zeit ans Licht getreten, die wenn sie auch, wie immer, nur wenige Wörter oder Zeilen enthalten, weite Gebiete erhellen: wie die Grabchrift zu Autun, gefunden 1839, mit ihren zahlreichen Commentaren und die Spottschrift zu Rom aus den Ruinen der Kaiserpaläste, gefunden 1856, die allerdings erst durch die beistehende Zeichnung ihre Bedeutung erhält. Noch mehr, es sind ganze Territorien neu erschlossen mit einer Fülle von Schätzen unter und über der Erde: römische Cömeterien seit 1844, und die Ortschaften von Centralsyrien, die in Ruinen stehend, wie ein Wunder der Geschichte, viele Jahrhunderte keine andere Veränderung als durch die Zeit erfahren haben. Aber wie viel auch von Jahr zu Jahr durch Forschung und Zufall an solchen Denkmälern dem Erdboden abgewonnen wird; so liegen doch seit lange viel größere Schätze, nämlich unzählige Inschriftsteine, einzeln und in Sammlungen, sowie Copien in Druckwerken bereit, die nur eingesehen oder aufgeschlagen zu werden brauchen, um unvergleichliches Material für die

4. Das Vordringen des Muhamedanismus; christliche Standhaftigkeit und Abwehr: Inschr. 26, 27 aus Cordova, Rom.

II. Innere Kirchengeschichte.

Das Bußwesen und die Bischöfe von Rom zur Zeit des K. Maxentius (2 Inschr. von P. Damasus).

Die allgemeinen Concilien.

Das I. zu Nicäa: Inschr. 28—30 aus Rom, Rimini, Pola.

Das II. zu Constantinopel: (Inschr. aus der Handschrift des Gregor Naz. zu Paris).

Das III. zu Ephesus: Inschr. 31—33 aus Rom.

Die Räubersynode zu Ephesus: Inschr. 34 aus Rom.

Das IV. zu Chalcedon: Inschr. 35 aus Rom.

Das V. zu Constantinopel und die Kirchenspaltung in Istrien: Inschr. 36—40 aus Rom, Pavia.

kirchenhistorische Erkenntniß zu bieten. Auf den theologischen Werth dieser Quellen ist verschiedentlich von epigraphischer Seite aufmerksam gemacht: von Maffei (1749), Zaccaria (1761), Pelliccia (1777), Mai (1831) u. A. Es fragt sich wie dieselben auf theologischer Seite gewürdigt werden: welchen Gebrauch zumal die Kirchenhistoriker davon machen, welche Stelle im theologischen Unterricht eine Disciplin, die mehr als eine specielle Quellenkunde ist, einnimmt. — Zur Erläuterung resp. Entschuldigung des Thatbestandes wird es zweckmäßig sein, auf das Herkommen, die frühere Stellung des epigraphischen Studiums in dem historisch-theologischen einen Blick zu werfen.

Es liegt in der Natur der Sache, da besonders für die ältere christliche Zeit Italien die bedeutendste Fundgrube von Grabsteinen und andern inschriftlichen Denkmälern ist, daß dort vor allem davon Gebrauch gemacht worden. In der That hat Baronius schon in der ersten Ausgabe seiner Annalen (seit 1588) zahlreiche Inschriften aufgenommen; dann kam ihm eine reiche Quelle ältester, besonders stadtrömischer Inschriften von Deutschland her aus der heidelberger, jetzt vaticanischen Handschrift, welche Gruter's Thesaurus 1601 brachte: und sofort trug er in einem Anhang (Bd. 12) vom Jahre 1607 vieles daraus nach; endlich sind in der von Mansi seit 1740 besorgten Ausgabe durch Georgi viele altchristliche Inschriften in den Anmerkungen beigelegt. — Aber auch in Deutschland hat das um 30 Jahre vorangegangene erste kirchengeschichtliche Hauptwerk, die Magdeburger Centurien, es keineswegs an diesem Inhalt fehlen lassen, wenn auch nur aus literarischen Quellen, nicht von den Steinen und Mauern selbst entlehnt. Und zwar unter verschiedenen Rubriken. In der ersten Centurie, wo unter den Verfolgern Cajus Caligula nach seinem Verhalten zu den Juden vorkommt, wird von seiner Statue, die er in Jerusalem errichten und verehren ließ, die Inschrift nach Eusebius (H. e. II., 6.) mitgetheilt.¹⁾ Ein stehendes Thema seit dem 4. Jahrhundert in dem Abschnitt de ritibus sind die Gräber, insbesondere die epitaphia sepulcris affixa: es wird vorerst im Allgemeinen auf die Grabchriften hingewiesen in den römischen Cömeterien, nach Prudentius (Peristeph. XI, 7)²⁾. Sie selbst sind zahlreich aufgenommen in der 6. Centurie, besonders aus Gallien, wo sie bei Fortunatus (in den 28 Epitaphien seines vierten

¹⁾ Centur. Magdeb. Cent. I. Lib. II. p. 25. ²⁾ Cent. IV. c. 6. p. 455.

Buchs) sich darbotten: in dem Abschnitt *de doctrina*, zum Beleg der Anrufung der Heiligen, die Grabchrift der Euphrasia, die 4 letzten Verse ¹⁾, und andere Stellen aus Fortunatus; in dem Abschnitt *de ritibus* die Grabchrift der Gemahlin des Kaisers Mauritius: *O ego mille modis regum miseranda tuorum etc.*, welche von dem furchtbaren Schicksal seines ganzen Hauses Kunde giebt, worauf, wie auf die Grabchrift selbst, der Verfasser später noch zurückkommt, aus Nicephorus (XVIII., 41) und Zonaras (XIV., 14) ²⁾; in dem Abschnitt *de episcopis et doctoribus* sehr viele, z. B. die Grabchrift Gregor's des Großen, der Bischöfe Avitus von Vienne, aus Abo, Germanus von Paris, aus Robert Gaguin ³⁾, der Bischöfe Tetricus von Dijon, Exodius von Limoges, des Abtes Praesidius, aus Fortunatus ⁴⁾. Daneben erscheinen auch kirchliche Inschriften: namentlich des Baptisteriums zu Mainz, gleichfalls von Fortunatus, deren Anfang zweimal, in dem Abschnitt *de doctrina* und *de ritibus* vorkommt ⁵⁾. Die folgenden Centurien enthalten nur wenige Epitaphien: z. B. die siebente und neunte, die Grabchriften des Augustinus von Canterbury aus Beda, Karls des Großen aus Einhard ⁶⁾; doch setzen sie sich fort, bis die dreizehnte Centurie noch die Grabchrift K. Friedrichs II. bringt. Dabei wird auch Kritik geübt wider Inschriften der Legende: in der achten Centurie wider die Nachricht von der Petronella, Tochter des Apostels Petrus, deren Sarcophag von der Hand des Apostels die Inschrift habe: *aureae Petronellae etc.*, aus der Chronik des Sigebert: was nach Valeus (*Acta Rom.*

¹⁾ Cent. VI. c. 4. p. 281. aus Fortunat. Lib. IV., 27. Bei Le Blant *Inscr. chrét. de la Gaule* n. 426.

²⁾ Cent. VI. c. 6. p. 347. Cent. VII. c. 6. p. 166. Die Geschichte desselben Cent. VI. c. 12, p. 788. c. 16. p. 872.

³⁾ Cent. VI. c. 10. p. 687. 717. 736. Die beiden letzten bei Le Blant n. 402. 205.

⁴⁾ Ebendas. p. 714. 722. 770. aus Fortunat. IV., 3. 6. 14. Bei Le Blant n. 3. 556. 650 A. — Basilius und Gallus, deren Grabchriften p. 740. 741. aufgeführt werden (bei Le Blant n. 637. 635), als von Bischöfen in Gallien unbekannten Sitzes, waren jedoch laut derselben nicht Bischöfe, sondern weltlichen Standes.

⁵⁾ Cent. VI. c. 4. p. 227. c. 6. p. 331. aus Fortunat. II., 15. Le Blant n. 342.

⁶⁾ Cent VII. c. 6. p. 166. (sein Leben Cent. VI. p. 749). Cent. IX. c. 6. p. 263.

pontif. Lib. III. p. 87) als unverschämte Fälschung bezeichnet wird ¹⁾. Ein Zeichen der Achtung auf die Denkmäler ist in der sechsten Centurie, unter der Rubrik der politischen Veränderungen, bei dem Gothenkriege in Italien die Erwähnung einer gothischen Münze, welche die beiden Namen des Justinian und des Theodatus enthält ²⁾. — Demnächst hat Gottfried Arnold auf diese Quellen hin und wieder Rücksicht genommen und in verschiedenen Richtungen sie verworthen: zuerst in seiner Wahren Abbildung der alten Christen (1696). Da werden auch heidnische Inschriften und Epigramme zur Vergleichung gezogen ³⁾. An der Grenze des Heidenthums aber steht der Constantinsbogen, dessen Inschrift zweimal vorkommt: an der Hauptstelle nicht ohne Zusammenhang mit der Grundansicht des Verfassers, daß von da an „die Zeiten immer ärger geworden“ (II. S. 233); denn an dieser Inschrift rügt er die Schmeichelei, die er in mehreren Ausdrücken findet, namentlich auch in dem *instinctu divinitatis*. Aber zu Anfang hatte er dasselbe Wort als Zeugniß göttlicher Eingebung benutzt ⁴⁾. Unter den christlichen Inschriften beruft er sich für die Gefänge der alten Christen auf den Titel einer Schrift des Hippolytus nach dem Verzeichniß auf seinem Bischofsstuhl, (wo jedoch der Text zweifelhaft ist); für die Bezeichnung des Todestags als Tages der Geburt in das ewige Leben (*natalis*) unter anderm auf eine Grabchrift bei Reinesius; für das Verlangen bei den Märtyrern begraben zu werden auf die Grabchrift der Marcellina, Schwester des Ambrosius, bei Gruter ⁵⁾. Und zum Beweise von den Zusammenkünften der alten Christen auf den Gottesäckern und deren Störung durch die Verfolger dient ihm die angebliche Inschrift auf einen Alexander,

¹⁾ Cent. VIII. c. 6. p. 384. Vergl. Piper Einl. in die monument. Theol. S. 851.

²⁾ Cent. VI. c. 16. p. 856. Es ist eine Silbermünze des Theodahat, v. Friedlaender, Die Münzen der Ostgothen S. 38, 2.

³⁾ Arnold Wahre Abbildung 2c. Th. I. S. 360. 368: zwei Epigramme der griechischen Anthologie, jetzt bei Jacobs Anth. Palat. VII., 551. N., 45., zum Zeugniß, wie Brüder, die im Leben ungetrennt waren, auch im Tode verbunden sein wollten; und wie die natürliche Gleichheit aller von der Geburt her dem Hochmuth entgegenwirkt. — Und Th. II. S. 122: in Bezug auf die heidnische Sitte der Trauer um die Todten, namentlich der Trauerkleider, die *cenotaphia Pisana* bei Reinesius (Orelli n. 642. 643).

⁴⁾ Ebendas. Th. II. S. 213. Th. I. S. 25.

⁵⁾ Ebendas. Th. I. S. 159. Th. II. S. 119. Th. I. S. 105.

Märtyrer unter Antoninus¹⁾. Den Beweis von der Verderbniß der Zeit seit Constantin führt er aus Inschriften, bei Gruter und Reinesius, welche die Fortführung des Titels pontifex maximus zeigen, wodurch dem Aberglauben und dem Götzendienste eine Stütze geboten sei, — und andern, welche von Seiten christlicher Kaiser die Errichtung einer guldnen Säule zu Ehren des Symmachus bekunden, „ungeachtet er ein halstarriger Heide gewesen“²⁾. Doch entnimmt er ein um mehr als zwei Jahrhunderte jüngeres Zeugniß, daß nicht bloß mit Worten, sondern auch durch die That und das Beispiel gelehrt worden, aus der Grabchrift Gregors des Großen³⁾. Dieselbe Linie hält Arnolds Kirchengeschichte ein in der Benutzung solcher Quellen. So kommt in der frühesten Kezergeschichte die Säule mit der Inschrift zur Sprache, welche zu Rom auf der Tiberinsel dem Simon Magus errichtet sein soll, und die Berichtigung, als eine bei den Gelehrten ausgemachte Sache, welche die im Jahre 1574 eben-
dasselbst ausgegrabene Inschrift auf den Semo Sancus an die Hand giebt⁴⁾. Aber eine Inschrift, worin Constantin der Große als religionis et fidei auctor gepriesen wird (angeblich aus Merida in Spanien), die er hier wie schon in der Wahren Abbildung der ersten Christen nach dem Vorgang des Baronius benutzt, jedoch in Widerspruch mit dessen Erklärung aus der Schmeichelei der Bischöfe ableitet, ist unächt⁵⁾. Für das 6. Jahrhundert, in dem Kapitel von dem äußerlichen Zustand der Kirche, rügt er an dem ostgothischen König Athalarich die Herstellung von Sitzen zu öffentlichen Schauspielen, welche durch eine Inschrift (zu Pavia) bezeugt ist⁶⁾; sowie an dem

¹⁾ Th. I. S. 172. Die Inschrift findet sich bei Bosio R. S. p. 216. Aringhi R. S. T. I. p. 524. Reines. p. 953, CCXXIIX. Fleetwood p. 348, 3. Boldetti p. 232. Mai p. 361, 4. Die Aechtheit ist schon von Reinesius bestritten, auch nach der Zeit Arnolds sowohl bestritten als vertheidigt, und Mai nennt sie pretiosissima inscriptio.

²⁾ Th. II. S. 247. 232. Letztere Inschrift v. J. 377 bei Grut. p. 370, 3. Orelli 1186. Mai p. 277, 1. Diese Aeußerung Arnolds beruht auf Verwechselung: die Inschrift wegen der goldenen Statue betrifft den L. Aur. Avianus Symmachus; der „halstarrige Heide“ ist dessen Sohn N. Aurelius Symmachus, Consul im Jahre 391.

³⁾ Th. I. S. 237.

⁴⁾ Arnold Kirchengesch. 1699. Th. I. B. I. Cap. 4. §. 4. S. 43.

⁵⁾ I., IV., 2. §. 9. S. 139. Und Wahre Abbildung x. Th. II. S. 213. — Unter den unächtten spanischen Inschriften bei Hübner C. I. lat. Vol. II. p. 41*. n. 449*.

⁶⁾ I., VI., 1. §. 7. S. 252. Die Inschrift bei Grut. p. 168, 9. Mai p. 345, 3.

Kaiser Justinian die Prahlerei mit dem Titel D. N. piissimo und zahlreichen Prädikaten nach Ländernamen auf Steinen und Münzen¹⁾. Er führt zur Würdigung kirchlicher Personen, im 12. Jahrhundert den Schluß eines der Epitaphien von Abälard auf, ein Zeugniß seines Wissens²⁾; so wie im Reformationszeitalter eine Stelle aus Luthers Grabchrift zu Wittenberg, „wie es in der Schloßkirche auf der messenen Tafel noch zu lesen ist“³⁾, als ein Zeugniß seiner göttlichen Erleuchtung und Berufung.

Solche Argumente, wenn auch seltener angewendet und bei einseitiger Ausnutzung nicht überall zutreffend, lassen doch das epigraphische Interesse und die Methode erkennen. Weiterhin bis ins 19. Jahrhundert bei Mosheim, Schröckh⁴⁾, Henke scheint dies Quellengebiet außer Acht gelassen zu sein. Aber die Gründer der heutigen protestantischen Geschichtschreibung weisen zuweilen darauf hin, — nur sind es mehr apokryphische Inschriften. Die Inschrift angeblich aus Cyrene, welche nach Gesenius der carpocratianischen Häresie zum Beleg dienen sollte, wurde, nachdem Voëth (1832) ihre Unächttheit gezeigt, von Neander und Gieseler wieder beseitigt⁵⁾. Letzterer verwirft auch die Inschrift aus Spanien zu Ehren Nero's wegen der Vertilgung der Räuber und Christen in der Provinz⁶⁾, deren Aechtheit von Walch so eifrig in Schutz genommen war; aber Neander läßt die angebliche Inschrift Diocletians über die Vertilgung der Christen (*Christianorum nomine deleto*)⁷⁾ gelten⁸⁾. Beide gedenken der Inschrift am Bischofsstuhl des Hippolytus⁹⁾. Vaur ist diesem

¹⁾ Ebendas. §. 8. S. 253. Jener Titel in der Inschrift der Salarischen Brücke Grut. p. 161, 1.

²⁾ I., XII., 5. §. 7. S. 369. ³⁾ II., XVI., 5. §. 11. S. 42.

⁴⁾ Daß Schröckh jedoch diesem Interesse nicht ganz fern gestanden hat, mag ein schönes Exemplar von Apiani Inscriptiones 1534 beweisen, welches unlängst von dem Christlichen Museum der hiesigen Universität erworben ist und einst in seinem Besitz sich befunden hat, laut Einschreibung seines Namens.

⁵⁾ Neander Kirchengesch. I., 2. 2. Aufl. 1843. S. 778. II. 2. Gieseler I., 1. 4. Aufl. 1844. S. 190. II. 13. 16.

⁶⁾ Baron. Ann. a. 69. n. XLVI. T. I. p. 650 ed. Mansi. Grut. p. 238, 9. Orelli n. 730*. Zuletzt bei Hübner a. a. O. n. 23*. Bei beiden als unächt bezeichnet. Aber Beugnot Hist. de la destr. du paganisme en occid. T. I. (1835) hat sie aus Muratori noch aufgenommen.

⁷⁾ Grut. p. 280, 4. 3. Hübner n. 233*. 234*. Schon Fleetwood Syll. p. 115, 2. 4 erhob Einwendungen gegen ihre Aechtheit.

⁸⁾ Gieseler a. a. O. S. 107 f. II. 5. — Neander I., 1. S. 246.

⁹⁾ Neander I., 2. S. 1176. Gieseler I., 1. S. 341. 343.

Thema ganz fern geblieben. — Dagegen ist in den Kirchengeschichten einzelner Länder auf die altchristlichen Inschriften ernstliche Rücksicht genommen: von Rettberg für Deutschland (1846) ¹⁾, von Gelpke für die Schweiz (1856, 1861), von Friedrich für Deutschland (1867, 1869) ²⁾. Für die Kirchengeschichte überhaupt hat wiederum in Italien dieser Gegenstand verdiente Beachtung gefunden bei Mozconi in seinen *Tavole cronolog. critiche della storia d. chiesa universale* (seit 1856), wo jedem Jahrhundert ein archäologischer Abschnitt gewidmet ist und dadurch auch die Inschriften zu ihrem Rechte kommen. Eine specielle Frage „über den Nutzen der chronologischen Inschriften des christlichen Alterthums bis zum Gebrauch der *Aera vulgaris* für die Kirchengeschichte“ hat E. L. Visconti monographisch behandelt (1860) ³⁾.

Wenn die christlichen Alterthümer im Sinne einer Ergänzung oder Erweiterung der Kirchengeschichte, vornehmlich als Geschichte des Cultus behandelt werden, wo die Inschriften vorzugsweise sich ausbreiten, so drängt sich die Frage auf, welche Geltung dort ihnen eingeräumt wird. In dieser Beziehung hat es seine Folgen, daß das Hauptwerk, von Bingham (lat. 2. Ausg. 1751 ff.), welches mit Umsicht und Sorgfalt quellenmäßig angelegt ist, sich auf die literarischen Quellen beschränkt, die monumentalen bei Seite läßt (anders als in Italien z. B. Mamachi). So kommen in Bezug auf das Begräbniß (Buch XXIII.) gar keine Inschriften vor, auch nicht zur Geschichte der Fossores, — Eine Grabchrift allerdings aus Aringhi's *Roma subterranea*, jedoch als von andern angeführt, in der Lehre von den Kirchen (Buch VIII., 5. von dem Schiff der Kirche), über die Sitze der Männer und Frauen beim Gottesdienst ⁴⁾. Sonst bringt er in diesem Buch (Cap. 5. 6. 8.) noch einige in Betreff der Sitze der Jungfrauen und Wittwen, der Bestimmung der Sakristeien, so wie der Ausschmückung der Kirchen, wozu Inschriften gedient hätten theils aus der hl. Schrift, theils von anderen Menschen verfaßt ⁵⁾. Auch wird eine schon in diesem Abschnitt vorgekommene In-

¹⁾ Rettberg Kirchengesch. Deutschlands Bd. I. S. 173 ff.

²⁾ Friedrich Kirchengesch. Deutschlands Bd. I. S. 383 ff. und öfter im Einzelnen.

³⁾ Visconti Dell' uso ed utilità dei monumenti cristiani cronologici anteriori all' uso dell' era volgare per la storia e cronologia della chiesa. Diss. della pontif. accad. Rom. di archeol. T. XIV. 1860 p. 1—80.

⁴⁾ Bingham Orig. T. III. p. 199. ⁵⁾ p. 204. 249. 292 ff. 305.

chrift später (Buch XIII., 4) noch einmal aufgeführt zum Beweis des Gottesdienstes in der Volkssprache ¹⁾. Diese sieben Inschriften sind aber auch nur literarischen Quellen entnommen: dem Ambrosius (1), Paulinus von Nola (5) und Cedrenus (1). Nun hat dies Werk ein Jahrhundert hindurch eine Herrschaft behauptet, es ist noch immer von Werth, und in Deutschland hat die Archäologie als theologische Disciplin im älteren Sinn sich darnach gerichtet: demnach hat dieser negative Vorgang bis auf den heutigen Tag den Ausschluß des gesammten epigraphischen Materials zur Folge gehabt. Das beweisen die protestantischen Handbücher, die lediglich aus Bingham, ohne ihn zu nennen, in demselben Abschnitt von der Ausschmückung der Kirchen (welches doch nur ein untergeordneter Gesichtspunkt ist), eine oder zwei jener Inschriften herüber nehmen: Rheinwald (1830) eine Doppelinschrift von Paulinus und die griechische Altarinschrift nach Cedrenus, — Augusti (1830, 1836) und Guericke (1859) allein jene Doppelinschrift von Paulinus ²⁾. Aus solchem Herkommen erklärt sich die verbreitete Meinung, als ob bei der Kirchengeschichte und selbst bei den kirchlichen Alterthümern die Inschriften nicht concurrirten.

Eine neue Wendung kündigt sich an in der Bearbeitung sowohl der Urgeschichte des Christenthums als der angrenzenden Gebiete, was man für sich oder mit jener zusammen unter neu-testamentlicher Zeitgeschichte versteht: theils dadurch, daß der Gegenstand selbst mit philologischer Akribie erforscht, auf diese Quellen hinleitet, theils daß Archäologen von Fach, in dies Arbeitsfeld eintretend, das Interesse herzubringen. Letzteres in dem Werk von Renan, namentlich der lehterschiedenen Fortsetzung, der Antichrist (1873), und in weiterer Ausdehnung bei Friedlaender in seinen Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (4. und 3. Aufl. des 1., 2. Bandes 1873, 74); ersteres bei Schürer in seinem Lehrbuch der neu-testamentlichen Zeitgeschichte (1874), der unter den Hülfswissenschaften die Epigraphik aufführt mit dem Bemerken, daß endlich auch von ihr das lange vernachlässigte Syrien gebührend berücksichtigt worden. — Es kann nicht fehlen, daß auch die folgenden und ergiebigsten Zeitalter an die Reihe kommen ³⁾; wie denn jüngst Caspari bei der sorgfältigen Untersuchung

¹⁾ T. V. p. 95.

²⁾ Rheinwald Kirchl. Archäologie S. 146. Augusti Denkw. Bd. XI. S. 468. Handb. Bd. I. S. 425. Guericke Lehrb. der Archäol. 2. Aufl. S. 134.

³⁾ So schon bei seiner Chronologie der römischen Bischöfe, wo die Arbeiten von de Rossi eingreifen, hat Eipsius die Inschriften nicht außer Acht lassen können (1869).

über den Gebrauch des Griechischen in der römischen Gemeinde der drei ersten Jahrhunderte die Inschriften (Grabschriften und die Ehreninschrift auf Hippolytus) in den Kreis derselben gezogen hat¹⁾. Auch kommen Specialarbeiten in compendiarischer Form dem Bedürfnis entgegen: Le Blant's Manuel d'épigraphie chrétienne (1869) und der Abschnitt über die Inschriften in den Katakomben in der Roma sotterranea von Kraus (1873).

Indessen wirkt früheres Vorurtheil noch nach, wenn auch seit lange unter den Quellen der Kirchengeschichte²⁾ von den Inschriften die Rede ist. Zuerst bei Chr. W. Franz Walch (1770), der dieselben ihrer Beschaffenheit nach theilt in schriftliche Aufsätze und Denkmäler, sowohl die Stein- und Münz-Inschriften als die Bilder und andere Zeichen der geschehenen Begebenheiten, — und bei der Kritik und Auslegung auf dieselben zurückkommt³⁾, indem er einzelne Beispiele namhaft macht. Schröckh in der umfanglichen Einleitung seiner Kirchengeschichte (1772)⁴⁾ zählt ohne Gliederung neben den Nachrichten der Schriftsteller als Quellen auf: Urkunden, Werke berühmter Lehrer und andere solche Aufsätze, Aufschriften, Münzen, getreue Abbildungen in allerlei Kunstwerken, und bemerkt: „Diese redenden Denkmäler der Geschichte sind allerdings auch den gleichzeitigen Schriftstellern vorzuziehen; aber wie viele derselben hat uns die Zeit entrißen.“ Schematischer geht Pland zu Werke in seiner Einleitung in die theologischen Wissenschaften (1795)⁵⁾; er nimmt zwei oder drei Classen von Quellen an: Concilienacten, Werke der Kirchenschriftsteller, Urkunden, welche letztere er weiter eintheilt in Gesetze, eigentliche sog. Urkunden, Denkmale, „durch welche man das Angedenken gewisser Personen oder Begebenheiten dauernder als durch bloße schriftliche Urkunden erhalten wollte.“ Bei einem so engen Begriff von den Denkmalen findet er, daß die Geschichte eine reiche Ernte von diesem Felde nicht erwarten könne; doch habe es sich glücklich getroffen, daß uns auch einige sehr interessante übrig geblieben sind.

¹⁾ Caspari Quellen zur Geschichte des Tauffymbols und der Glaubensregel, Bd. III. Christiania 1875. Exc. I.

²⁾ Vergl. Piper Einleitung in die monumentale Theologie, S. 25 ff.

³⁾ Walch Krit. Nachricht von den Quellen der Kirchengeschichte, S. 83. — S. 175, 179, 227, 270.

⁴⁾ Schröckh Kirchengeschichte, Th. I., 2. Ausg. 1772, (die erste Ausgabe von 1768 ist mir nicht zu Gesicht gekommen.) S. 132 f.

⁵⁾ Pland Einleit. in die theologischen Wissenschaften, Th. II., S. 269 ff., 294 ff.

„Durch mehrere erhalten überdies die sog. christlichen Alterthümer ein schätzbares Licht; und noch größere Vortheile kann die Chronologie daraus ziehen.“ Er macht dann einige Werke namhaft, nach der Unterscheidung: daß darin entweder nur die auf den Monumenten befindlichen Inschriften gesammelt oder die Monumente nach ihrer ganzen Form abgebildet sind. Henke's Kirchengeschichte (Bd. I., 1788) schließt sich in Erläuterung der Quellen nahe an Walch an ¹⁾; er ändert aber den Ausdruck und kommt so zu der wunderlichen Unterordnung, indem er dieselben in Werke der Kunst und schriftliche Aufsätze theilt, unter den ersteren aber Steinschriften, Münzen, Gebäude, Statuen begreift, daß er die Inschriften als Kunstwerke qualificirt (bei Walch stehen sie unter dem Begriff der Denkmäler): so ist es bis zur fünften und letzten Auflage (1818) stehen geblieben. Zu derselben Zeit werden von Danz unter den Quellen die kirchlichen Urkunden nebst Denkmälern, Inschriften und Münzen genannt, auch für die Inschriften eine Anzahl Bücher verzeichnet ²⁾. Gieseler macht die Inschriften bloß namhaft bei seiner Eintheilung in Privatquellen, Urkunden und Denkmäler, indem er die letzteren bestimmt als „kirchliche Gebäude, Grabmale, Steinschriften und andere Werke der bildenden Künste im Dienst der Kirche“ ³⁾. Dieselbe Eintheilung, etwas amplificirt, nimmt Rheinwald für die kirchlichen Alterthümer herüber, er führt auch einige Sammlungen von Inschriften an ⁴⁾; worauf die Rheinwald'sche Aufstellung von Augusti wiederholt wird ⁵⁾.

Singegen hat Ritter in seinem Handbuch ⁶⁾, nachdem in der ersten Auflage (1826) bei der Eintheilung der Quellen in unmittelbare und abgeleitete jene als Abdrücke ihrer Zeit, Urkunden und Denkmäler jeder Art (also auch Inschriften) bezeichnet waren, seit der zweiten Auflage (1836) diese Eintheilung und damit die Denkmäler aufgegeben, — es ist nur noch von geschriebenen Quellen die Rede. (So auch in der 6. Auflage von Ennen 1862). — Hase und Niedner im Abschnitt über die Quellen lassen die Inschriften ganz weg, obwohl

¹⁾ Henke Gesch. der christl. Kirche, Einl. § 4, S. 7. Vergl. Walch am a. D. S. 63, 83.

²⁾ Danz Lehrb. der Kirchengeschichte, Th. I., S. VI., XI.

³⁾ Gieseler Einl. § 4. I. 1. 4. Aufl. S. 14 ff. 17.

⁴⁾ Rheinwald Kirchl. Archäol. S. 11. Er giebt nur einige Inschriften von Kirchengebäuden, s. oben S. 45; keine Grabchriften, vergl. S. 382.

⁵⁾ Augusti Handb. der christl. Archäologie, Bd. I. S. 29 f.

⁶⁾ Ritter Handb. der Kirchengesch. Bd. I. 1826. S. 18.

ersterer die Denkmale aufführt, aber lebendige Gemeinschaften und Werke der Kunst darunter versteht, der andere wenigstens unter den Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte die Numismatik nennt. — Guericke und Kurz führen die Inschriften auf, wiewohl in verschiedener Rubrik: jener neben den Denkmälern als eine Classe der unmittelbaren Quellen, dieser sonderbarer Weise mit Gebäuden und Gemälden als Denkmäler, obwohl ihm diese für die sog. stummen Quellen gelten ¹⁾; — beide erklären die Inschriften wie die Denkmäler überhaupt für die Kirchengeschichte von nicht sehr erheblicher, oder wie Kurz sagt, meist nur von sehr untergeordneter Bedeutung. — Mehr Würdigung läßt Schaff ihnen angedeihen in seiner ausführlichen Einleitung in die Kirchengeschichte ²⁾, wo er geschriebene und ungeschriebene Quellen unterscheidend, zu den letzteren die Werke der bildenden Kunst, besonders Kirchengebäude und religiöse Gemälde rechnet, denen er größte Wichtigkeit für den Historiker beimißt. Ein Bestandtheil der ersteren sind ihm die Inschriften, „besonders auf Gräbern, die häufig über Geburts- und Todesjahr, über Thaten und Schicksale bedeutender Männer Aufschluß geben und für den Geist der Zeit charakteristisch sind“. Doch haben sie, wie er hinzufügt, für die Kirchengeschichte nicht denselben Werth, wie für gewisse Theile der Profangeschichte. Worauf die Sammlungen solcher Inschriften angeführt werden. Allein die genannten Büchertitel gehören nicht dahin ³⁾. Was aber die christlichen Inschriften im Verhältniß zu den heidnischen Alterthümern betrifft, so versteht es sich, daß sie extensiv sich nicht damit messen können, da diese außer den Religions- alle andern Arten öffentlicher und Privatinschriften enthalten, während unter den christlichen Inschriften nur Religionsinschriften verstanden werden, überdies in dieser Classe von Inschriften die heidnischen so viel mehr sich ausbreiten, als dem Einen Gott eine ganze Götterwelt gegenübersteht. Aber intensiv genommen sind die christlichen Inschriften von nicht geringerer Bedeutung:

¹⁾ Auch Hasse Kirchengeschichte, 2. Aufl. 1872, S. 3, theilt die Quellen in stumme und redende, und rechnet zu den ersteren „3. B. Gemälde, Gebäude etc.“; die Inschriften aber läßt er ganz weg.

²⁾ Schaff Gesch. der apostolischen Kirche, 2. Aufl. 1854, S. 28 f.

³⁾ Das Werk von Ciampini umfaßt Mosaiken, wobei nur gelegentlich Inschriften vorkommen; die Abhandlung von Jacutius ist eine Monographie über eine Inschrift; Münter hat es überhaupt nicht mit Inschriften zu thun. — Die drei Bücher waren von Guericke unter den Quellen der Kirchengeschichte aufgeführt, aber sie beziehen sich daselbst auf „(Kunst-)Denkmäler und Inschriften.“

und man wird bei näherem Studium von dem überlieferten Ausdruck der Veringschätzung zurückkommen.

Anders klingt es auch aus dem Munde derer, welche die Beschäftigung mit den Inschriften zu einer Lebensaufgabe gemacht und sie in Wirklichkeit vor Augen gehabt haben, — wie in den Stimmen der genannten Archäologen Italiens aus dem 18. Jahrhundert wahrzunehmen ist. Ein solcher Laut ist auch aus Rom gekommen vor einem Menschenalter, als die neuen Aufräumarbeiten in den Gräbern, der Fundgrube solcher Denkmäler begannen. So schreibt eine Correspondenz daher vom 15. Dec. 1843 ¹⁾: „Wenn schon die Ueberreste der griechisch- oder lateinisch-christlichen Inschriften der ersten Jahrhunderte weder für die speciellere Archäologie noch für das Reich des Gedankens von so hohem Interesse sind, als die der classischen, so hat doch ein tiefer eingehendes Studium derselben in unseren Tagen auch hier viele zeither noch ungehobene Schätze des Wissens entdeckt. Ueber die in Symbolen, Typen und Grabsteinsiglen verhüllte Geheimdisciplin der ältesten Christen, ihre Riten, Kunstsprache und Localgeschichte ist aus den Inschriften neues Licht und Verständniß gefallen etc.“ Das ist indessen doch nur Eine Seite, wie in anderer Richtung (bei Schaff) die Hervorhebung der chronologischen und biographischen Auskunft. Aber es erschöpft die Bedeutung nicht. Vielmehr läßt sich erkennen, daß die Inschriften ergiebig sind für alle Seiten des christlichen Lebens, demnach als Quellen und Belege für alle Gebiete der historischen Theologie.

Und zwar haben sie neben den geschriebenen Quellen die Bedeutung, daß sie nicht bloß zur Bestätigung und Erweiterung, sondern auch zur wesentlichen Ergänzung dienen, in zwiefacher Richtung: einestheils geben sie Kunde von Zeiten und Gegenden, wovon die anderen Quellen gar nichts oder nur vereinzelt aussagen; sodann, und das ist das wichtigste, erschließen sie den Haushalt der Gemeinde (wofür ihnen in der Literatur wenig zur Seite steht, wie z. B. der Brief der Gemeinden zu Lyon und Vienne und die Acten der Perpetua und Felicitas), während die sonstigen Quellen auf der Höhe der Hierarchie stehend, jene meist versäumen oder nur indirect berücksichtigen. Das wird sich zeigen, wenn man den Inschriften Zeugniß abfordert nach den verschiedenen historischen Kategorien. — Hier beschränke ich mich für die Inschriften aus dem christlichen

¹⁾ Augsb. Allgem. Zeit. vom 23. Dec. 1843, Beil. C. 2808.

Alterthum, d. h. den ersten acht Jahrhunderten, auf das eigentlich kirchengeschichtliche Gebiet mit Ausschluß des systematisch-theologischen Gehalts, welchem eine größere Arbeit gewidmet sein wird.

Dies Thema ist handschriftlich vorlängst schon mehr als einmal von mir bearbeitet worden. Zuerst in einem Aufsatz „über die Inschriften als Quelle der Kirchengeschichte“ vom Jahre 1844, als ich für Vorlesungen über die kirchlichen Alterthümer den Abschnitt über die Inschriften ausgearbeitet hatte, woraus einiges in meine Mythologie der christlichen Kunst, Th. I., 1847, übergegangen ist; sodann im Jahre 1854 nach der Rückkehr von meiner ersten italienischen Reise in einem Vortrage „über den Gewinn aus Inschriften vornehmlich des christlichen Alterthums für die Theologie und das christliche Leben“, als ich aufgefordert war, in der jährlichen Prediger-Conferenz hieselbst einen wissenschaftlichen Gegenstand zu behandeln. Es schloß sich daran der Aufsatz über die Grabschriften der alten Christen, der im Evangelischen Kalender für 1855 erschienen ist. — Gegenwärtig auf ein solches Thema an dieser Stelle zurückzukommen, dürfte dem Stande der theologischen Aufgaben entsprechen, nachdem seither das epigraphische Material und dessen kritische Darstellung gerade auch für das christliche Alterthum von allen Seiten außerordentlich gewachsen und gefördert, insbesondere in Deutschland in den der Theologie benachbarten Gebieten das epigraphische Studium so große Fortschritte gemacht hat. Hiernach hat auch das theologische Universitätsstudium in diesem Fach mit den allgemeinen wissenschaftlichen Ansprüchen sich auszugleichen. Und es darf die Ueberzeugung ausgesprochen werden, daß wenn die jungen Theologen überhaupt zu dem Umgang mit den Quellen der Geschichte hingeleitet werden, die Inschriften mit in erster Linie ihre Stelle einzunehmen haben.

Die Eintheilung des Stoffs, nach der hier die kirchengeschichtliche Bedeutung der Inschriften dargelegt wird, ist diejenige, durch welche die verschiedenen Seiten des christlichen Lebens hervortreten, — vor allem das Gebiet der äußeren und inneren Geschichte, die Rücksicht auf Personen und Sachen.

Den Eingang mögen zwei Denkmäler ersten Ranges aus Judenthum und Heidenthum bilden, welche zur Geschichte des apostolischen Zeitalters in nächster Beziehung stehen.

Zur Vorgeschichte.

Der erste Punkt der Welt, wohin die Blicke sich richten, um Denkmäler zur Geschichte des christlichen Alterthums zu ersehen, ist Jerusalem. Aber epigraphische Denkmäler der heiligen Stadt sind sehr spärlich, erst neuerdings ist noch manches an's Licht gekommen. Das bedeutendste ist die griechische Inschrift eines Steinblocks, welcher daselbst in einer Schicht der Fundamente im Hof der Medrese im Mai 1871 von Clermont-Ganneau entdeckt, demnächst publicirt und erläutert worden ist. Sie befindet sich jetzt in Constantinopel. Ihr Inhalt trifft genau zusammen mit der Nachricht von den Inschriften, welche Josephus in seiner Beschreibung des Tempels des Herodes gegeben, und dient der Stelle der Apostelgeschichte zur Erläuterung, wo der Apostel dafür verantwortlich gemacht wird, daß er Griechen in den Tempel geführt und dadurch die heilige Stätte entweiht habe (21, 29. 24, 6), was er selbst in Abrede stellt (24, 13). Die Inschrift lautet:

1. Clermont-Ganneau Une stèle du temple de Jérusalem, zuerst publicirt im Athenaeum 1871, July 8. p. 48; weiter ausgeführt in Compte rendu de l'Acad. des inscript. 1872, p. 170 ff. und in d. Rev. archéol. N. S. Vol. XXIII. 1872, p. 214 ff., p. 290 ff. mit Pl. X. Daraus auch besonders abgedruckt.

Μηθένα ἀλλογενῇ εἰσπο-
ρευσθαι ἐντὸς τοῦ πε-
ρὶ τὸ ἱερόν τρυφάκτου καὶ
περιβόλου· ὃς δ' ἂν λή-
φθῃ ἑαυτῷ αἷτιος ἔσ-
ται διὰ τὸ ἔξακολου-
θεῖν θάνατον.

Der Steinblock mit dieser Inschrift hatte im Tempel seine Stelle auf der drei Ellen hohen steinernen Umfriedigung (dem *δριγᾶκτος*), welche das zweite Tempelgehege (*περιβόλος*) nach außen abschloß, — wie Josephus anzeigt, der von einer Anzahl Inschriften spricht, in gleichen Abständen stehend, welche den Fremden, d. h. Nichtjuden, den Eintritt bei Todesstrafe verboten (Bell. Jud. V, 5, § 2, VI, 2, § 4; Antiq. Jud. XV, 11, § 5). Er hat an der letzten Stelle beide Ausdrücke der Inschrift *τρέφακτος* (er schreibt *δριγᾶκτος*) und *περιβόλος* und giebt daselbst auch die Strafandrohung nach den Worten: *γραφεῖ κολάων εἰσεῖναι τὸν ἀλλοεθνή*. Nur variirt der Ausdruck für die

Nichtjuden: statt ἀλλογενῶν der Inschrift hat er ἀλλόφυλος und ἀλλοεθνής¹⁾).

Zur Vorgeschichte mag auch die Eroberung Jerusalems durch Titus gerechnet werden, wiewohl sie auch ein Bestandtheil der Kirchengeschichte ist, in der Eusebius so eingehend davon spricht. Daher auch die noch vorhandenen inschriftlichen Denkmäler, welche auf das Belagerungsheer sich beziehen, nicht ohne kirchengeschichtliches Interesse sind. Das noch stehende Hauptdenkmal ist bekanntlich der Titusbogen in Rom, der dem siegreichen Feldherrn und Kaiser zu Ehren nach dessen Tode geweiht worden; aber nur die Bildwerke, nicht die Inschrift, zeugen von dem Triumph über Jerusalem. Minder bekannt, aber hier eingreifend ist die Inschrift des im 14. 15. Jahrhundert zu Grunde gegangenen Titusbogens, der im Circus Maximus stand. Diese Inschrift ist durch die Einsiedler Handschrift erhalten.

2. Cod. Einsidl. ed. Mabillon p. 360, 29; ed. Urlichs p. 63, 31. Darnach bei Poggio Epigr. 18 p. 131, ed. de Rossi, vergl. p. 110. Cod. Riccard. ed. Osann Syll. p. 518, 33. — Mazochi Epigr. p. XXVI. Marlian. Topogr. antiq. Rom. III, 26, p. 130. Faunus de antiq. urbis Romae II, 19, p. 53 vers. Baron. Ann. a. 73 n. II. T. I. p. 680, ed. Mansi (aus Mamutius). Grut. p. 244, 6, „ex Onofrio“. Weitz zu Prudent. apotheos. v. 606. Hannov. 1613. not. p. 644. Boissard T. III. p. 116. Nardini Roma antica p. 138, ed. Nibby T. I. p. 306. Fleetw. Syll. p. 100, 2. Orelli Collect. n. 759. Mommsen Epigr. Analecten 14. S. 303. v. Reumont Gesch. der St. Rom. Bd. I. S. 824 vergl. S. 408.

S. P. Q. R. imperatori Tito Caesari etc. principi suo quod praeceptis patriae (sic) consiliisque et auspiciis gentem judaeorum domuit et urbem hierusolymam omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intemptatam delevit.

Diese Inschrift giebt zu verschiedenen kritischen Bedenken Anlaß, die ein besonderes Interesse darbieten. Zuerst die falsche Lesart der Einsiedler Handschrift patriae statt patris, dadurch wichtig, daß man den Einfluß dieses Textes an ihr verfolgen kann. Also hat Poggio aus dieser Quelle geschöpft, aus ihm aber Mazochi und die unmittelbar oder mittelbar Folgenden; erst von Gruter ist die Lesart verbessert, demnächst von Mabillon in der Ausgabe jener ersten Quelle.

Dann aber ist die Richtigkeit der Inschrift mehrfach angefochten. Nach einer Anmerkung bei Gruter (Animadv. p. CCCVII) hat

¹⁾ Vergl. Winer Bibl. Realwörterb. Bd. II. S. 581.

Scaliger, in Betracht daß non pauca sunt inepta ut illud principi suo, dem Panvini Schuld gegeben, sie erfunden zu haben. Und Fabretti (Col. Trajan. p. 237) hat es nachgesagt; auch Fleetwood, ohne Panvini zu nennen, daraus sein Verwerfungsurtheil geschöpft. Man hätte aber die leichtfertige Bezichtigung sich erspart, wenn man nur die Drucke, die lange vor Panvini erschienen sind, nachgesehen hätte, bei Mazöchi, Marliani: worauf schon Maffei hingewiesen hat (Veron. illustr. T. II. p. 367). Gleichwohl ist noch Hagenbuch auf jenen Vorwurf und Zweifel zurückgekommen (bei Orelli T. I. p. 59). Und Orelli, davon abgesehen, erklärt die Inschrift für höchst verdächtig: talia enim fingere, sagt er p. 184, in proclivi erat iis qui singularia captarent, — er geht aber nur auf Gruter zurück. Allein die frühere Beglaubigung derselben nicht allein durch Poggio, sondern zuerst durch den Einsiedler Mönch erhebt sie über den Verdacht: wie nun auch anerkannt ist (s. Mommsen a. a. O. und de Rossi p. 110), nachdem schon Georgi (1723) in diesem Sinne sich ausgesprochen hat.¹⁾

Man wußte früher nicht, wo sie gestanden, weil die Ortsangabe in der Sammlung Poggio's fehlt, obwohl derselbe, wie er anderswo sehen läßt (de varietate fortunae, s. sogleich) den Ort des Bogens sammt der Inschrift wohl kannte. Und es hat darüber weiterhin nicht an Irrungen gefehlt. Zwar führt Marliani die Inschrift auf, welche ein zweites Zeugniß des Sieges über die Juden enthalte, als von einem Steine, der im Circus Maximus ausgegraben sei; während Faunus nur von Ruinen spricht, in denen dieses Denkmal des Sieges gefunden worden, — was beiden schwer zu glauben ist: denn die angebliche Auffindung stimmt nicht damit, daß beide die falsche Lesart Poggio's (patriae) beibehalten. Dann folgt die Verwechselung der beiden Bogen. Sie zeigt sich bei Weiz, der die Notiz von dieser Inschrift in die über den anderen Titusbogen einschaltet. Nardini (1666) erklärt sogar: nach der Angabe des Faunus sei die Inschrift zu seiner Zeit in der Nähe des Titusbogens (mit dem 7 armigen Leuchter) gefunden, und meint, sie möge als Hauptinschrift an der anderen Seite des Bogens gestanden haben. Und Ribby (1818) läßt das ohne Note durchgehen, mit der Bemerkung, Gruter kenne den Ort nicht, wo der Bogen mit dieser Inschrift gestanden. Doch war (von Poggio und Marliani abgesehen) seitdem auch durch Mabillons Anonymus

¹⁾ Georgi zu Poggio (s. im Folg.) p. 16, not. b.

von Einsiedeln der Ort der Inschrift am Bogen im Circus Maximus zur Kunde gekommen. — Von diesem Bogen aber geben die Stadtbeschreiber das Mittelalter hindurch Nachricht: die Recensionen der *Mirabilia* aus dem 12., 13., 14. Jahrhundert führen ihn auf ¹⁾; aber der Anonymus Magliabecchianus aus dem 15. Jahrhundert, der ausführlich und genau in dem Bericht über die Bogen ist ²⁾, hat ihn nicht mehr, so daß er damals verschwunden sein muß, — wie auch Poggio nicht aus Autopsie spricht ³⁾.

In dieser Inschrift also hat man die römisch=officielle Ansicht über den jüdischen Krieg. Auf Befehl seines Vaters Vespasian, nach seinem Rath und unter seinen Auspicien hat Titus das jüdische Volk überwältigt (domuit) und die Stadt Jerusalem zerstört omnibus ante se ducibus . . . intemptatam, — wie es in einem Epigramm auf Sparta heißt ⁴⁾:

ὁ πόρος ἄδμητος καὶ ἀνέμωτος, ὃ Λακεδαιμόν.

Dieser Punkt soll allerdings zur Verherrlichung des Stadtbesizers dienen. Daß es historisch nicht richtig ist (woran man Anstoß genommen), kann wider die Aechtheit nicht zum Beweise dienen, — warum sollte man dem Titus nicht eine unwahre Schmeichelei sagen? Oder auch, warum sollten Senat und Volk oder vielmehr der Concipient der Inschrift nicht über die früheren Eroberungen Jerusalems in Unkenntniß gewesen sein?

I. Aeußere Kirchengeschichte.

Es giebt im Gebiete der Geschichte sicher keine schönere Aufgabe, als den Anfängen sich zu nähern. Wenn nun der Anfang der Kirche, ihre Gründung durch die Apostel theilweise in hellem Lichte steht, so ist doch die übrige apostolische Geschichte bis auf spärliche Nachricht in Dunkel und Sage verhüllt. Nicht minder die Geschichte der Kirche in den nächsten Menschenaltern, wo nur wenige Gestalten und Berichte in der Literatur hervortreten. Eine verwandte Aufgabe entgegengesetzter Art ergiebt sich, wo auf Zeiten der Blüthe Verfall und Verwüstung gefolgt ist, wie derselben die ältesten Sige

¹⁾ *Mirabilia* p. 93, 115, 129, ed. Urlichs. ²⁾ Das. p. 153 ff.

³⁾ Poggio *Hist. de variet. fortunae* p. 16. Diese Stelle auch in dem Excerpt bei Urlichs *Cod. urbis Romae topogr.* p. 239. Er sagt dort nur: *legi quoque titulum ejus arcus, quem devictis Judaeis et Hierosolymis deletis, Tito Vespasiano in Circo maximo, ubi nunc horti sunt, gentilitas dicavit.*

⁴⁾ Jacobs *Anthol. Palat.* VII, 723.

des Christenthums außerhalb Europa's ausgesetzt gewesen sind, — unter Schutt und Trümmern die Spuren des Lebens wieder aufzufinden. Beides, zeitliche und räumliche Kunde gewähren vorzugsweise die Inschriften; und keine Zeit ist gerade für diese Frage reicher gewesen an neuen Funden, als das letzte Menschenalter.

1. Ausbreitung des Christenthums im römischen Reich.

a. Im Orient.

Um Einzelnes hervorzuheben, so müssen in Griechenland nächst Athen vornehmlich die Inseln des ägeischen Meeres mit Rücksicht auf den Zustand der alten Cultur, welche dort einheimisch war, und vermöge der frühzeitigen Pflanzung des Christenthums, an der selbst die apostolische Verkündigung Theil hat, solche Nachfrage erwecken. Auch treten Bischofsitze frühzeitig hervor, und es sind einige Namen und selbst Reste literarischer Thätigkeit geblieben, wie von Pinxtus, Bischof von Knossos in Creta aus dem 2. Jahrhundert. Doch ist das vereinzelt und weiter hatte man nichts. Nun aber hat die Bereisung der griechischen Inseln seit 1835 durch Ross manche monumentale Spuren des Christenthums und zwar aus dem höhern Alterthum an's Licht gebracht, welche erkennen lassen, daß das Christenthum im Allgemeinen einige Jahrhunderte früher dort Wurzel gefaßt, als auf dem Festlande. Auch wurden auf der Insel Melos im Jahre 1844 Katakomben entdeckt und durch Ross und v. Prokesch besichtigt, die freilich nur wenige Reste enthielten, da schon früher alles erbrochen und ausgeplündert war. Die älteste Inschrift:

3. Ross Inser. Gr. ined. Fasc. III. p. 8. n. 246 b. Derselbe, Reisen auf den griech. Inseln des ägäischen Meeres, Bd. III. S. 149. Kirchhoff C. I. Gr. 9290.

X

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ

ist nach Ross nicht jünger als das Zeitalter der Antonine, ja könnte selbst in das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurückreichen.

Eine wohlerhaltene Grabscrift einer ganzen Familie lautet:

4. Ross l. c. p. 9. n. 246 c. Kirchhoff 9288.

Ἐν Κυρίῳ. Οἱ προισβόιτεροι οἱ πάσις μνήμης ἄξιοι, Ἀσκληπίς etc. καὶ Εὐτυχία παρθελεύουσα . . .

Ἐνθα κείντε καὶ ἐπὶ γέμει τὸ τίχιον τοῦτο
ἐνορχίζω ἐμᾶς τὸν ὠδὲ ἐφεισιῶτα ἄγγελον,

μὴ τίς ποτε τολμῇ ἐνθάδε τινὰ καταθέσθαι.

Ἰησοῦ Χριστέ, βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί.

wo die Ausdrücke βοήθει, πανοικί, παρθενέουσα und die Verschwörung bei dem ὧδε ἐγεστώς ἄγγελος epigraphischen, kirchen- und dogmen- geschichtlichen Werth haben.

Auf der Insel Tenos ist an der Stelle der Wallfahrtskirche der Evangelistria folgende Inschrift gefunden:

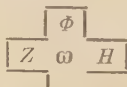
5. Ross l. c. Fasc. II. p. 17. n. 105. Kirchhoff 8845.

Φῶς	ζωῆς
οἰκίδιον	διαφέρον
τῷ δεσπότῃ(ῃ) μου,	τῷ ἁγίῳ Ἰσιδώρῳ.

welche eine Kapelle des h. Isidorus anzeigt, die dort einst gestanden haben mag.

Athen hat eine ganze Anzahl altchristlicher Grabschriften aufzuweisen, die im Jahre 1870 in verschiedenen Sammlungen zerstreut sich fanden und minder beachtet schienen gegenüber den glänzenden alles überragenden Nesten des klassischen Alterthums. Es wurde mir indessen versichert, daß sie in dem neuen Museum gesammelt die würdige Stelle finden sollen. Sie sind seitdem von Kumanudes in seiner Sammlung attischer Grabschriften publicirt. Die Inschrift eines kleinen Kreuzes aus Kupfer, welches in einem Grabe zu Athen gefunden und von mir für das christliche Museum erworben worden, mag hier folgen.

6. Piper, Bericht über den Zuwachs des christl. Museums der Univ. zu Berlin in den Jahren 1869, 1870. Berlin 1871.



Die Inschrift, in beiden Richtungen gelesen (der untere Buchstabe fehlt), ergiebt Φῶς, ζωῆς. Das sind Namen Jesu aus Joh. 8, 12. 11, 25, die auch in griechischen Verzeichnissen von (36 und 92) Namen Jesu neben einander aufgeführt werden ¹⁾. Sie finden sich öfters im christlichen Alterthum auf Denkmälern inschriftlich verwendet, — und zwar in derselben Anordnung auf einem Kreuz in der Umgegend von

¹⁾ Pitra Spicileg. Solesm. T. III. p. 446, 447.

Byblos ¹⁾. Sie haben auch zu dem Kreuz eine besondere Beziehung und leuchten aus einem Grabe, wo Tod und Finsterniß herrschen, eigenthümlich hervor.

Von hohem Interesse sind die schon erwähnten zahlreichen Inschriften in Central-Syrien aus der Zeit, wo es Grenzprovinz der Römer gegen Osten war, welche einer der schönsten Entdeckungen aus dem christlichen Alterthum angehören: es sind hunderte von Ortschaften, gegründet von dem dort eingewanderten arabischen Stamm Ghassan, der seitab von der Geschichte gelegen keine andere Kunde hinterlassen hat, als in seinen Monumenten, Grabmälern und Gebäuden, — die aber ein beredtes Zeugniß geben von der Sinnesweise des Volkes. Das merkwürdigste ist, daß die Cultur plötzlich aufhört, ohne von einer andern eingenommen zu sein, die Ortschaften verödet, die Denkmäler zum großen Theil von Menschen Hand unberührt geblieben sind, wo keine neue Ansiedlung die Spur des Alterthums verlöscht hat. Die Inschriften geben auch Zeugniß von der Katastrophe, sofern sie mit dem ersten Viertel des 7. Jahrhunderts abbrechen. Sie zeugen aus heidnischer wie aus christlicher Zeit von pietätvoller Gesinnung. So werden einzelne Häuser und ganze Ortschaften durch Inschriften über dem Eingang unter den Schutz des Höchsten gestellt. Eine Inschrift im Dorf Murduk am nördlichen Abfall des Haurangebirges lautet:

7. Wegstein Ausgew. Inschriften, gesammelt in den Trachonen und um das Haurangebirge p. 300, 124. Le Bas-Waddington Voy. archéol. en Grèce et en Asie mineure, Explic. des inscr. T. III. p. 544. n. 2391 a.

Ἐὰν μὴ ὁ κύριος φε(λ)άξῃ πόλιν

εἰς μάτην ἔρχομένησιν ὁ φελάσσιον. (aus Ps. 127, 1.)

Eine Inschrift des Gassanidenkönigs Almundir, einst an dem von ihm erbauten Schloß, 6 Stunden östlich von Damascus, bezeugt seinen Dank gegen Gott den Herrn und den h. Julianus für seine und seiner Kinder Errettung (Wegstein p. 315, 173. Le Bas-Waddington p. 585, 2562 c.). Die Reste zahlreicher Kirchen, darunter Bauten von schönster Anlage und Ausführung, lassen den Eifer für die Ausstattung des Gottesdienstes wie die Blüthe des künstlerischen Wirkens erkennen; und manche datirte Inschrift giebt Anzeige über

¹⁾ Renan Voy. en Phénicie p. 216. Ebenso am Schluß eines lateinischen Verzeichnisses von Namen Jesu in einer Pariser Handschrift bei Pitra l. c. p. 448, der p. XV. sie für das symbolische Monogramm der Taufe nimmt. Vergl. de Rossi Bullet. di archeol. crist. 1868. p. 78.

die Zeit der Erbauung. Die Verwandlung eines Tempels in eine Kirche wird weiterhin (Nr. 19) vorkommen.

b. Im Abendlande.

Den ersten Rang hinsichtlich der Pflanzung des Christenthums daselbst würden christliche Inschriften in Pompeji einnehmen, weil die frühe Zeitgrenze, diesseits deren sie treffen müßten, feststeht. Ohne jedoch hier näher darauf einzugehen, möge bemerkt werden, daß die Denkmäler, worin man die Spur des Christenthums finden möchte, nicht sicherer Auslegung sind. Sie selbst sind übrigens nicht mehr vorhanden, wie ich bei zweimaligem Besuch Pompeji's in den Jahren 1854 und 1870 ersehen habe.

Die nächstdenkwürdige Stadt ist Puteoli, weil der Apostel Paulus, als er in seiner Gefangenschaft sie erreichte, schon christliche Brüder vorfand. Dem zu Ehren möge eine altchristliche Inschrift hier stehen, die neuerdings in Puteoli gefunden ist.

8. Minervini im *Bullet. Napol. N. S. a. I.* 1852 p. 15. 31. Garrucci ebendas. p. 36 ff. Henzen zu Orelli p. 482 n. 7373.

C. NONIUS . FLAVIANVS

PLVRIMIS ANNIS ORATIONIBVS PETITVS NATVS . VIXIT ANNO VNO
M. XI. IN CIVIS HONOREM BASILICA HAEC A PARENTIBVS ADQVISITA
CONTECTAQVE EST REQVIEVIT IN PACE. XVIII. KAL IAN.

Dieses Kind also, dessen Geburt von den Eltern lange erbeten war, ist im Alter von noch nicht zwei Jahren gestorben und in einer Kapelle der Kirche beigesetzt, welche für diesen Zweck erworben und restaurirt worden, — wie denn der Stein in den Ruinen der Kathedrale von Puteoli, der alten Kirche St. Stephani, gefunden ist. Bemerkenswerth ist der Name basilica für eine solche Grabkapelle, wofür auch der Ausdruck *cellula* vorkommt.

Der erste Bischof von Puteoli, dessen Grabchrift sich erhalten hat, ist Theodorus, bestattet den 13. Mai 435 (Mommsen C. I. Neap. 3484). Ein anderer fragmentarischer Grabstein daselbst (n. 3486) nennt den Bischof Misenus unter dem Consulat des Fl. Felix, nämlich desjenigen vom Jahre 511 (nicht 428).

In solcher Weise geben Inschriften Zeugniß von dem höheren Alterthum der Kirche: nächst dem römischen Boden mit seiner Fruchtbarkeit, in ganz Italien, Sicilien, Sardinien, dem südlichen Frankreich, der Schweiz, Deutschland den Rhein entlang, besonders in Köln und Trier, Spanien, dem römischen Nordafrika, — welche kritisch gereinigt und durch neue Funde unendlich vermehrt werden. Diesem Zeugniß

von der räumlichen Ausbreitung stehen aber andere Inschriften zur Seite, welche den intensiven Fortschritt im Lauf der Zeiten, von der Lage des Geduldeten und Verfolgtseins bis zur Weltherrschaft des Christenthums, bekunden.

2. Das Christenthum im Kampf mit der Welt: der Fall des Heidenthums.

Die innere Ueberwindung der Welt deutet die beredte Grab- schrift einer römischen Frau Namens Mandrosa vom Jahre 483 aus der Paulskirche an.

9. Bosio R. S. p. 148. Aringhi T. I. p. 414. Fleetw. p. 445, 2. Boldetti p. 275. Nicolai Basil. di S. Paolo p. 151, 239. de Rossi I. p. 392, 882.

MANDROSA HIC NOMINE OMNIVM GRATIA PLENA. FIDELIS IN XPO. EIVS
MANDATA RESERVANS. MARTYRVM OBSEQUIIS DEVOTA TRANSEGI
FALSI SECVLI VITAM. VNIVS VIRI CONSORTIO TERQVINVS CONVINCTA
PER ANNOS. REDDIDI NVNC DNO. RERVVM DEBITVM COMMVNEM
OMNIBVS OLIM. QVAE VIXIT ANN. PLM. XXXIII. DP. VIII KAL.
FEBRVARIAS CONS. AGINANTI FAVSTI VC.

Dieselbe überschreitet das gewöhnliche Maaß altchristlicher Grab- schriften, da sie außer den üblichen Angaben über Namen, Alter, Dauer der Ehe, überdies Datum und Jahr der Bestattung, in großer Kürze und Präcision eine Reihe von Angaben enthält, welche zum Theil an biblische Ausdrücke anklingend dogmatisch und ethisch werth- voll sind. Was hierher gehört und eigenthümlich erscheint, ist das Wort *transegi falsi seculi vitam*. Das Wort *seculum* bieten die alt- christlichen Grabschriften häufig dar nach der neutestamentlichen Unter- scheidung dieser und der zukünftigen Welt, (*αἰών*, *seculum*, — Matth. 12, 32. Ephes. 1, 21) in dem Satz: *vixit in seculo* oder *in hoc seculo*; wo es neutral gebraucht wird und selbst durch die still- schweigende Beziehung auf das jenseitige Leben einen positiven Werth erlangt. In der vorstehenden Inschrift aber ist es von der argen Welt gebraucht wie Galat. 1, 4: „daß er uns errette de praesenti seculo nequam!“ Es deutet auf Aufsechtung oder Widerstreit und Ueberwindung, — wie die Prädicate im Eingang bestätigen. — Ein ähnlicher Ausdruck findet sich in einer andern stadtrömischen Grab- schrift vom Jahre 893 ¹⁾, wo von der Vergeltung die Rede ist, welche jeder dereinst empfangen wird für seine Thaten, *quae gessit fallaci tempore quisque*.

¹⁾ Aus Villa Albani bei Melchiorri in d. Atti dell'Accad. pontif. d'archeol. T. II. p. 130.

Das sind Erfahrungen, allerdings allgemein gültige, welche der einzelnen Seele angehören. Andererseits in dem welthistorischen Kampf, der im römischen Reich um die Existenz des Christenthums und die Religion des Staats geführt worden, sind die Stufen vielfach durch Inschriften bezeichnet.

Weniger zwar die erste, in der Periode der Verfolgungen, die Stufe des Leidens und des christlichen Heroismus. Die älteste Inschrift dieser Art, aber von heidnischer Seite, aus der Verfolgung unter Marc Aurel gegen die Gemeinden zu Lyon und Vienne ist durch den brieflichen Bericht derselben überliefert. Es ist die Inschrift der Tafel, welche mit Angabe der Verschuldung dem Verbrecher zur Hinrichtung vorangetragen wurde.

10. *Eccles. Lugdun.* Ep. bei Euseb. II. c. V, l. Routh, *Reliq. sacr.* T. I. p. 284. Baron. *Martyrolog.* Rom. ad 20. Jan. not. d. Id. Ann. ad a. 179. n. XVII. T. II. p. 219. Le Blant *Inscr. chrét. de la Gaule* T. I. p. 139. Vergl. Piper Einleit. in die monument. Theol. S. 820.

HIC EST ATTALVS CHRISTIANVS.

Dieser Attalus stammte aus Pergamum, war römischer Bürger (daher er aus dem Amphitheater einstweilen in's Gefängniß zurückgeführt wurde) und galt für eine Säule der Gemeinden. Der Urtheilsspruch ist kurz und bündig, und lautet gerade wie die Anklage, welche Tertullian den Heiden vorhält: *quid de tabella recitatis illum Christianum, — cur non et homicidam?* etc. daß sie nämlich den bloßen Christennamen verfolgten: *solius nominis crimen est* ¹⁾. Auf christlicher Seite sind gleichzeitige Märtyrerinschriften, solche die das Factum bekunden, sehr selten.

Desto mehr Gedächtniß- und Ehreninschriften der Märtyrer aus der Friedenszeit. Zuvörderst noch aus dem 4. Jahrhundert eine Anzahl von Papst Damasus, worunter mehrere im Original sich erhalten haben; noch im März 1874 ist ein Bruchstück seiner Inschrift auf die Märtyrer Nereus und Achilleus im Cömeterium der Domitilla aufgefunden ²⁾, welche anfängt: *Militiae nomen dederant saevumq. gerebant Officium.* Vornehmlich möge an eine Inschrift zu Köln in S. Ursula erinnert werden, welche zwar nicht unbekannt, aber unbenutzt war ³⁾, auf deren Wichtigkeit unlängst zuerst durch die Volla-

¹⁾ Tertullian. *Apologet.* c. 2.

²⁾ de Rossi *Bullet. di archeol. crist.* 1874. p. 19. 20 und Tav. I, 2.

³⁾ Rettberg (1846) in dem Abschnitt über die Ursula und die 11000 Jungfrauen hat sie nicht; er erklärt, *Kirchengesch. Deutschlands*, Bd. I. S. 123: in das christliche Alterthum reicht die Sage nicht hinauf.

disten, den P. de Buck, aufmerksam gemacht ist. In der That erhält dadurch eine mittelalterliche Legende den sicheren geschichtlichen Grund im Alterthum, wohin sie nicht reichte, und das Martyrium, der Fabel entkleidet, seine Beglaubigung.

11. de Buck, in Act. SS. d. XXI. Oct. T. IX. 1858. p. 210 C. Kessel St. Ursula und ihre Gesellschaft. Köln 1863. p. 151. und das. Ritschl. Le Blant Inscr. chrét. de la Gaule n. 678 B. T. II. p. 569 und Pl. 91. 545. Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands I, 1. p. 425. vergl. p. 146 ff. Stein, die h. Ursula und ihre Gesellschaft, Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein. S. 26. 27. Köln 1874. S. 123. Floß, die Clemenianische Inschrift, ebendas. S. 177. — Vergl. de Rossi Bullet. di archeol. crist. 1864. p. 14. Einen Abdruck über dem Original in nassem Papier habe ich 1873 für das christliche Museum der hiesigen Universität angefertigt.

DIVINIS FLAMMEIS VISIONIB. FREQUENTER
ADMONIT. etc.

Es geht daraus hervor, daß Clematius nach einem Gelübde, erinnert durch häufige Visionen der Märtyrinnen, die Kirche von Grund aus hergestellt hat (restituit, also an Stelle einer schon vorhanden gewesenen Kirche) an der Marterstätte:

VBI SAN TAE VIRGINES PRO NOMINE. XPI. SAN GVINEM
SVVM FVDERVNT.

Da die Inschrift nach Orthographie und Paläographie nicht später als in's 5. Jahrhundert, speciell dessen Anfang gesetzt wird, so ergibt sich als wahrscheinlicher Zeitpunkt des Untergangs der früheren Kirche die Zerstörung Kölns durch die Franken im Jahre 355 (wie schon Velenius angenommen), und dann als Epoche des Martyriums die Diocletianische Verfolgung. Wenn schließlich die Beisetzung anderer Gebeine daselbst, ausgenommen die Jungfrauen, mit dem Feuer der Hölle bedroht wird; so betrifft diese Ausnahme ¹⁾

¹⁾ Es wird von mehreren angenommen (de Buck p. 214. Friedrich S. 149. Stein S. 126; dagegen Floß S. 192), die Ausnahme beziehe sich auf andere Jungfrauen, Nonnen aus dem anstoßenden Kloster, welche in dem bei der Kirche belegenen Cömeterium sollten begraben werden dürfen. Aber weder die Inschrift noch sonst eine alte Ueberlieferung giebt von einem solchen Kloster Kunde. Eben-
sowenig ist in der Inschrift von einem Cömeterium bei der Kirche die Rede, sondern die Kirche selbst ist die Grabstätte für die sanctae virgines; und es wird ledigli-
ch verboten, in dieser Kirche andere Gebeine beizusetzen. Der Ausdruck exceptis vir-
ginibus sieht auf die sanctae virgines zurück, gleichwie die Worte majestatis und
basilicam wiederholt werden.

keinen andern als die vorgenannten sanctae virgines, die an ihrer Marterstätte bestattet worden sind.

Es folgt zweitens die Epoche der Niederwerfung der heidnischen Staatsgewalt und der Sicherstellung des christlichen Bekenntnisses unter obrigkeitlichem Schutz durch Constantin den Großen, — bezeugt durch zwei Inschriften ersten Ranges von urkundlichem Werth: die eine zu Ehren Constantins an seinem Triumphbogen in Rom (zwischen 312—315), die andere seine Widmung der zu Ehren des Erlösers von ihm erbauten vaticanischen Basilica. Ich übergehe dieselben mit Bezug auf die ausführliche Erörterung, die ich vor Kurzem ihnen gewidmet habe (Theolog. Studien und Kritiken 1875, S. 1.). Es handelt sich für die erste vornehmlich um den Sinn und die Abkunft des Ausdrucks *INSTINCTV DIVINITATIS*, nach welchem der Kaiser an dem Tyrannen (Maxentius) und seinem Anhang mit gerechten Waffen den Staat gerächt habe, — den schon früher Baronius, neuerdings de Broglie, de Rossi, Henier u. A. dem heidnischen Theil des Senats, als einen mittleren Terminus zwischen den Religionen (wodurch man das eigene Heidenthum nicht verleugnete, aber auch wider das Christenthum des Siegers nicht verstieß), beigemessen haben. Es geht jedoch, wie es im voraus wahrscheinlich erscheinen muß, aus dem Sprachgebrauch und Ideentreife der gleichzeitigen heidnischen und christlichen Quellen, zumal den eigenen Äußerungen des Constantin hervor, wie ich nachzuweisen gesucht habe, daß dieser Satz der Inschrift, der seines Gleichen auf einem Triumphbogen nicht hat, von keinem andern als ihm selbst, und zwar im christlichen Sinn, abzuleiten ist.

Es zeigen indessen Inschriften aus seiner Regierung noch eine andere Seite, in scheinbarem Widerspruch mit den vorgenannten. Zunächst eine Widmung ehemals an der Front des Rundtempels, welcher noch jetzt die Vorhalle zu der von P. Felix IV. (526—530) hergestellten Kirche S. Cosma e Damiano bildet.

12. Nach einer Notiz von Panvini aus cod. Vat. 6780 p. 45. und einer Zeichnung von Eiporio aus cod. Vat. 3439 p. 40. bekannt gemacht von de Rossi *Bullet. di archeol. crist.* 1867. p. 63. 66. mit Facsimile der Zeichnung Fig. 1.

IMP CAES (FL) CONSTANTIN(O) MAXIMO . . . MP . . .

(Augusto S. P. Q. R.)

Dieser Tempel wurde also dem Constantin selbst geweiht in Folge des Sieges über den Maxentius. Denn nach demselben hatte

der Senat dessen Bauwerke dem Sieger gewidmet: was vornehmlich von der Basilica am Forum Pacis gilt ¹⁾. Aber auch jener Rundbau war von Maxentius errichtet und zwar auf den Namen seines Sohnes Romulus, — wie man aus der Benennung, templum Romuli, unter der er später vorkommt, und der gleichen Bauart mit der Basilica, nach den Aufstellungen de Rossi's, zu schließen berechtigt ist. So ging die Widmung der Tempels auf den Constantinus über. Sie ist nicht auffallender als das weit später (nicht vor 330) von ihm erlassene, inschriftlich erhaltene Edict von Spello (Henzen zu Drelli n. 5580), wodurch er auf Bitten der umbriischen Städte dieser Stadt den Namen Flavia Constans giebt und die Errichtung eines Tempels seines Geschlechts gestattet:

AEDEM QVOQUE FLAVIAE HOC EST NOSTRAE GENTIS VT DESIDERATIS MAGNIFICO OPERE PERFICI VOLVIMVS,

woran jährliche Spiele sich knüpfen. Letzteres bekundet das politische oder sociale Element der Stiftung. In beiden Fällen ist jedoch eine Art göttlicher Ehrenerweisung gegen den christlichen Kaiser nicht in Abrede zu stellen. Indessen verwahrt derselbe in jenem Edict den seinem Namen dedicirten Tempel gegen jegliche Befleckung mit dem Trug des Heidenthums. Andererseits dient zur Vergleichung, daß noch eine Zeitlang den christlichen Kaisern, nach dem heidnischen Herkommen, göttliche Prädicate, sowohl den Lebenden der Titel aeternus, als den Verstorbenen der Titel divus beigelegt wurden, — eine Schmeichelei, welche doch dem Bekenntniß des Einen wahren Gottes keinen Eintrag thun sollte.

Sodann eine Widmung, wie es scheint, von Constantin selbst an einer Basis zu Constantinopel, welche im Hofe des alten Serail, das ist an der Spitze des Bosporus, steht.

13. Marsili Danubius Pannonico-Mysicus T. II. 1726. p. 37. Tab. 17. Hessel ad Gud. Praefat. App. Fol. *****, 2 n. X. Corsini Not. Graec. p. 32. (aus Hessel). v. Hammer Constantinopel Bd. I. S. XII, 30. Marini bei Mai p. 8, 2. (aus Hessel). Dethier und Mordtmann Epigraphik von Byzantien S. 72, LV. Mommsen C. I. Lat. T. III. P. 1. p. 135, 733. Ich habe sie im April 1870 an Ort und Stelle revidirt.

FORTVNAE
REDVCI OB
DEVICTOS GO(T)HO(S)

¹⁾ Bunsen in der Beschreib. der St. Rom III, 1. S. 298.

Und ehemals auf der andern Seite:

\overline{IC}	\overline{XC}
NI	KA

nach der Angabe von Marcellinus. Das griechische ist nicht mehr sichtbar, wie schon von Dethier und Mordtmann bemerkt ist und ich im Jahre 1870 mich überzeugt habe. Ich habe aber auch keine Spur davon gefunden. Wenn die Worte jemals da gestanden haben, sind sie mit denselben für einen späteren Zusatz zu halten, nach Maßgabe der Zeit, in welcher diese Formel in Gebrauch ist.

Die lateinische Inschrift kann der Sprache nach nicht wohl vor der Gründung Constantinopels durch Constantin gesetzt werden. (Dethier und Mordtmann beziehen sie auf Claudius Gothicus und das Jahr 269). Und wenn man in Betracht des antiken Inhalts nicht über seine Zeit hinausgeht, so wird man auf den Sieg desselben über die Gothen in ihrem eigenen Lande am 20. April 332 geführt: welches die Auslegung von Mommsen ist, auch mit Rücksicht darauf, daß zu dieser Zeit sein Ausgang von Constantinopel sowie die Rückkehr dahin durch die Unterschriften der Gesetze nachweislich ist. Es stimmt also die Bezeichnung *reduci*. Aber die Fortuna und ihre Feier im Munde des christlichen Kaisers, der sonst seine Siege unter dem Zeichen des Kreuzes erkämpfte und Gott als den waltenden pries? Das läßt sich gerade bei ihm vereinigen; denn er hat von der Gründung Constantinopels her recht viel mit der Tyche (Fortuna) der Stadt zu thun. Nämlich bei der Einweihung der Stadt war die Tyche von Constantinopel Gegenstand öffentlicher Verehrung: ihre Statue wurde auf dem Forum aufgestellt, wobei der ganze Klerus hundertmal Kyrie eleison rief. Auch in dem Umzuge, der mit dem vergoldeten Sonnenwagen gehalten wurde, in welchem statt des Sonnengottes des Kaisers Statue sich befand, trug diese auf der Rechten eine goldene Statue der Tyche, die er mit einem Kreuz am Kopfe hatte verfertigen lassen. Dieser feierliche Umzug wiederholte sich jährlich am Geburtsfest der Stadt und dauerte bis unter Theodosius dem Großen ¹⁾. Daher es nicht unmöglich ist, wie gewöhnlich geschehen, jene Widmung an die Fortuna auf dessen Einzug in Constantinopel nach Besiegung der Gothen im Jahre 380 zu beziehen. Allein gerade er machte auch diesem Rest heidnischer Sitte ein Ende.

¹⁾ Piper, Mythol. der christl. Kunst Th. II. S. 599—602.

Singegen findet man zu dieser Zeit, vom Jahre 320, die heidnische Errichtung eines Tempels in der Landschaft Muranitis, zu Deir-el-Beben durch folgende Inschrift bezeugt.

14. Waddington am a. D. p. 545, 2393.

Ἐπὶ ἐπαύτων τῶν κυρίων ἡμῶν (Constantinus Augustus VI. und Constantinus Cäsar)

ἡ ἀλλή καὶ ὁ . . . εἰς τὸν δεσπότην (καὶ) ἀνέχοντες Ἥλιον θεὸν Ἀὔριον. Es folgen die Namen der beiden Stifter, welche τὸ στέγος ἐκ θεμελίων (καὶ) τὸ παρυμενίδες κτίσιν ἀνέγειραν etc.

Von denselben Stiftern war ein Bau zu Ehren dieses Gottes inschriftlich schon bekannt; die Zeit aber giebt die vorstehende Inschrift an, auf deren Wichtigkeit der Herausgeber aufmerksam macht, als einen neuen Beweis, daß unter der Regierung Constantins das Heidenthum noch mächtig genug war und voll Vertrauen in die Zukunft, um ansehnliche Gebäude zu errichten. Es kommt jedoch in Betracht, daß dies Gebiet unter der Herrschaft des Vicinius stand, und daß es die Zwischenzeit war zwischen seinen beiden Kriegen mit Constantin, in der er selbst für das Heidenthum entschieden Partei nahm.

Indessen Vicinius ward im Jahre 324 besiegt und beseitigt. Bald erscheint das Christenthum nicht mehr gleichberechtigt, sondern bevorzugt, zur Staatsreligion erhoben: und es beginnt die Verfolgung des Heidenthums bis zu seinem Untergang. Das war jedoch ein langer Kampf vom 4—6. Jahrhundert, und es erfolgte die letzte Entscheidung erst unter Justinian I.

Ein entscheidendes Kennzeichen dieses Kampfes bildet die Lage der Heiligthümer. Und es stehen einander gegenüber die Herstellung heidnischer Cultusgebäude, ein Zeichen fortwirkender Lebenskraft; von der andern Seite bis zum Erlöschen derselben nicht bloß die Schließung, auch Zerstörung der Tempel, sondern, als der schärfere Ausdruck des Triumphes über die alte Religion, die Ersetzung derselben durch christliche Kirchen: sei es, daß der Tempel geblieben und umgewandelt oder an der Stelle eines zerstörten Tempels eine Kirche errichtet worden. Auch das erstere, ungeachtet der ganz verschiedenen räumlichen Bedürfnisse für den heidnischen Opfercultus und den christlichen Gottesdienst, ist nicht so selten erfolgt und zwar bei den bedeutendsten Heiligthümern, wie dem Parthenon in Athen. — Für alle diese Vorgänge bieten sich gleichzeitige epigraphische Zeugnisse dar: wobei natürlich die Vänder zu unterscheiden sind, deren Lage in gleicher Zeit nicht

die gleiche ist. Von den beiden Arten der Kirchengründung folgen hier einige Belege aus den drei Welttheilen des römischen Reichs.

Der Eifer in der Tempel-Zerstörung ist direct bekundet von Seiten des Kaisers Jovian (361—363) durch folgende Inschrift, wohl aus der Zeit vor Antritt seiner Regierung, in Corfu an der Front der Kirche der Panagia in der Vorstadt Palaiopolis.

15. Spon et Wheeler Voy. d'Ital. etc. T. I. p. 293. Murat. p. 1889, 7. Montfauc. Diar. Ital. p. 427. Jacobs Anth. Palat. App. p. 851, 298. Marini bei Mai p. 160, 3. Kirchhoff p. 278, 8608. Le Blant Inscr. chret. de la Gaule T. I. p. 480, not. 1. Ich habe dieselbe 1870 vom Original copirt.

† *ΗΙΣΤΙΝ ΧΘΩΝ ΒΑΚΙΑΛΑΝ ΧΘΩΝ ΜΗΝΩΝ ΓΕΝΕΠΙΘΩΝ*
KΑ
ΧΟΙ ΜΑΡ ΓΕΜΙΜΩΝ ΤΩΝ ΙΠΩΝ ΚΤΙΣΤΑ ΝΗΩΝ †
ΕΛΛΗΝΩΝ ΤΙΜΕΝΗ ΚΑΙ ΒΘΜΟΤΕ ΕΞΑΛΠΑΞΑΟ
ΧΕΙΡΟC ΑΠ ΟΥΤΙΔΑΝΗC ΙΟΒΙΑΝΟC ΔΑΝΩΝ ΑΝΑΚΤΙ †

worin Christus als der selige, hochherrschende, als König angeredet wird, welchem Jovianus die Kirche, ein Geschenk von schwacher Hand, errichtete, nachdem er die Heiligthümer (*τεμερη και βωμοις*) der Hellenen, d. h. der Heiden zerstört hatte. Es läßt sich denken, daß an eben dieser Stelle ein heidnischer Tempel gestanden hat; aber der Ausdruck scheint auf eine umfassendere Zerstörung zu gehen.

Für die Umwandlung in eine Kirche zu Carthago unter der Regierung des K. Honorius fand man ein merkwürdiges Wahrzeichen in einer Inschrift, als der Tempel der Saelestis, der lange verschlossen und vernachlässigt gewesen, durch Bischof Aurelius christlich geweiht wurde, welches um das Jahr 399 gesetzt werden kann¹⁾. Einige Knaben (*adolescentes*), darunter der nachmalige Verfasser des gleich zu erwähnenden Buchs, entdeckten damals die alte heidnische Inschrift,

¹⁾ In diesem Jahr 19. März sollen durch die Comites Gaudentius und Jovius in Carthago die Tempel und Götzenbilder zerstört sein, nach Augustin. Civ. dei XVIII. 54. vergl. Morelli Africa christ. T. II. p. 344. Es folgt jedoch nicht, daß jene Umwandlung, welche zu Tütern statt hatte, gerade in daselbe Jahr trifft, wie Morelli annimmt: das Osterdatum, welches er ansetzt, ist nicht überliefert (was eine Kontrolle gäbe). — Hingegen der Verfasser des Buchs de promissionibus, der auch die Thaten dieser Comites berührt, drückt sich eingeschränkter, wenn auch allgemeiner, aus, c. 38. §. 2. p. 185. C: Theodosii imperio per Jovium et Gaudentium comites templa omnia clausa expoliataque vana figmenta, quis nostrum permittitur ignorare. Da ist nur von Schließung der Tempel die Rede, aber schon unter Theodosius, — was zu Carthago eben den Tempel der Saelestis betroffen haben kann.

die mit großen ehernen Buchstaben an der Front des Tempels angebracht war.

16. Ps. Prosper. De promission. P. III. c. 38. Opp. App. p. 186 vergl. p. 85. Piper, Einleitung in die monument. Theologie S. 824.

AVRELIVS PONTIFEX DEDICAVIT.

Es war wieder ein Aurelius, aber ein christlicher Bischof, der die Weihe, aber nicht zu einem Tempel, sondern zu einer Kirche vornahm; so traf in jedem Worte, der Bezeichnung des Namens, des Amtes und der Handlung, die alte Inschrift zu: wodurch sie allgemeine Verwunderung erregte. Das war jedoch nur möglich durch die Unbestimmtheit, daß der Name der Gottheit fehlte, welcher die Widmung galt, — wie eine ähnliche Inschrift zu Interamna vollständiger lautet: IOVI . . TONANTI RVSTIVS AEPPIO PONTIFEX . . DEDICAVIT (Orelli 1241); man mochte ihn entfernt haben bei der Schließung des heidnischen Cultus. Aber sonderbar ist, daß eine an der Front befindliche große Inschrift nicht von jedermann gesehen wurde und durch Knaben entdeckt werden konnte. — Der Verfasser des Buchs, der als Augenzeuge spricht, war offenbar ein Africaner und hat es zwischen 444 und 455 geschrieben ¹⁾.

Ein besonderes Interesse gewährt es, wenn die beiderseitigen Widmungen vorhanden sind. Davon bietet ein frühes Beispiel die ehemalige Kirche S. Andrea in Barbara in Rom, wenn auch das Gebäude nicht einst dem heidnischen Cultus gedient hat, — nach den Entdeckungen, die neuestens über seine Gründung und Ausschmückung gemacht sind. Man wußte von der Umwandlung in die so benannte Kirche durch Papst Simplicius (468—483) aus dessen Inschrift und der Abbildung der Mosaiken, welche das Gewölbe der Apsis einnahmen: Christus zwischen den 12 Aposteln. Zeugen der ursprünglichen Ausschmückung in opus sectile marmoreum, welche der Kirche verblieb und einen sonderbaren Contrast mit jenen Mosaiken gebildet hat, waren einzelne, zum Theil noch erhaltene Stücke, welche Ciampini bekannt gemacht hat; darunter heidnische Vorstellungen, wie der Raub des Hyfas, auch Scenen ägyptischen Götterdienstes, — wonach man dem Gebäude meist die Bestimmung für den Cultus heigemessen

¹⁾ Nämlich unter Kaiser Valentinian III. (425—455) und zur Zeit des P. Leo I. (440—462); De promission. c. 38, 5. p. 186 D. Dimidium temp. c. 6, 5. p. 191. Von letzterem wird die Verfolgung der Manichäer erwähnt: diese aber fand in den Jahren 444, 445 statt. Das giebt die Grenzen 444—455.

hat, was auch Marini's Meinung gewesen zu sein scheint¹⁾. Dem widersagt jetzt der weiter fund gewordene Bilderschmuck nebst der Stiftunginschrift vom Jahre 317 nach Chr., wodurch das historische und staatliche Moment stärker hervortritt: der kriegerische Triumph über den Untergang eines Feindes, das ist nach Zeit und Ort der Sieg Constantins über den Maxentius vom Jahre 312. Doch bleibt, zumal von dem Marmorschmuck der Wände wenig mehr als $\frac{1}{4}$ bekannt ist, die ursprüngliche Bestimmung des Gebäudes unklar. Die Annahme eines Privatzweckes wird durch die feierliche Weiheinschrift (s. sogleich) nicht begünstigt: wenn es aber einen öffentlichen bürgerlichen Zweck hatte, so fällt es auf, daß es später in Privatbesitz übergegangen ist; was hingegen bei einem Cultuszweck leicht sich erklärt, da solche Gebäude unter den christlichen Kaisern, besonders Theodosius I., wenn sie der Zerstörung entgingen, ihre Bestimmung änderten. Aber zur Feier des Constantinischen Sieges würde eine heidnische Tempelweihe nicht stimmen. Jedenfalls treten die beiden Epochen durch die Inschriften der Apsis einander deutlich gegenüber.

17. a. de Rossi. Inscript. christ. T. I. p. 574. und Bullet. di archeol. crist. 1871. p. 27. 43. aus Cod. Senen. K. X. 135.

IVNIVS BASSVS · V · C · CONSVL · ORDINARIVS · PROPRIA IMPENSA
A SOLO FECIT ET DEDICAVIT FELICITER

Hieraus geht hervor, daß der Bau nicht eigentlich dem Constantin gewidmet war, was in der Inschrift zu lesen gewesen wäre, — wenn er auch darin verherrlicht worden. Sodann daß diese Verherrlichung wohl dem liberator von der Tyrannei des Maxentius gegolten hat, nicht aber dem Zeichen, in welchem er siegte, der Fahne Christi. Es läßt sich vielmehr schließen, daß der Stifter Junius Bassus, Consul des Jahres 317, Heide gewesen, aus der Abwesenheit jeder Spur des christlichen Bekenntnisses verbunden mit der Verwendung heidnischer Vorstellungen zum Schmuck, — wie denn die Scene Hylas von den Nymphen geraubt, welche eine frühere und höhere Stufe der Kunst erkennen läßt, dafür angesehen wird, daß sie von einem andern Ort hier eingefügt ist. Denn nachdem eben der Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum mit dem Schwert ausgefochten worden, doch so, daß er in den Weistern noch lange gährte, ist es nicht wahrscheinlich, daß ein Christ den Bau mit heidnischen Scenen ausgestattet

¹⁾ Marini Ms. bei de Rossi Bullet. di archeol. crist. 1871. p. 16. Vergl. Piper Mythol. und Symb. der christl. Kunst I. 1. S. 49.

habe. Etwas anderes ist es, wenn anderthalb Jahrhunderte später, als der heidnische Gedanke seine Macht verloren hatte, bei der Umwandlung in eine Kirche solche Scenen mit den übrigen Marmorbildern nur beibehalten wurden als Verzierung, während das christliche Bekenntniß seinen Ausdruck erhielt an der erhabensten Stelle, im Gewölbe der Tribune, mit folgender Inschrift.

- b. Platina Vit. pontif. in Simplic. 1185. M. 1. 1. rect. (er klagt über die Sorglosigkeit derer, denen die Kirche anvertraut war, die den Einsturz drohe). Paulus de Angelis Basilica S. Mariae maj. p. 57. (nach Platina, — die Schrift hatte schon sehr gelitten). Ciampini Vet. Monim. Vol. 1. p. 243 und Tab. LXXVI. (er sah noch die Apfiss mit den Mosaiken, bevor sie abgebrochen wurde, — aber von den beiden Reihen der Inschrift fehlten Anfang und Ende, was er nach Platina ergänzte). Blanchini zu Anastas. Vit. pontif. T. III. p. 175. (nach Platina und Ciampini). Marini bei Mai p. 114, 1. (unterscheidet ebenfalls was Ciampini noch gesehen hat).

Bei allen diesen, nach dem Vorgang Platina's, waren v. 1. 2. ohne Sinn durch einen falschen Buchstaben. Die Berichtigung nach der Lesung von de Winge aus dem Ende des 16. Jahrh. in der brüsseler Handschrift hat C. Boß gegeben in den Christl. Kunstblättern, Freiburg 1869. Febr. und März p. 151 ff.; und aus derselben Quelle de Rossi Bullet. di archeol. crist. 1871. p. 23. (wo auch p. 8. die ganze Inschrift nach Platina), der auch die gleiche Lesung Panvini's aus einer barberinischen Handschrift nachweist, p. 42.

HAEC TIBI MENS VALILAE¹⁾ DECREVIT PRAEDIA XPE
CVI TESTATOR OPES DETVLIT ILLE SVAS
SIMPLICIVS QVAE²⁾ PAPA SACRIS CAELESTIBVS APTANS
EFFECIT VERE MVNERIS ESSE TVI
ET QVOD APOSTOLICI DEESSENT LIMINA NOBIS
MARTYRIS ANDREAE NOMINE COMPOSVIT
VTITVR HAC³⁾ HERES TITVLIS ECCLESIA IVSTIS
SVCCEDENSQVE DOMO MYSTICA IVRA LOCAT. etc.

¹⁾ Platina: *valide*. ²⁾ Id.: *Simpliciusque*. ³⁾ Id.: *haec*.

Erst durch die Correctur VALILAE statt VALIDE in v. 1. sind die ersten Verse lesbar und der Sinn des Ganzen deutlich geworden. Es ist Flavius Valila mit dem Zunamen Theodorus, Oberbefehlshaber der Armee, magister utriusque militiae, wie er selbst in einer kirchlichen Stiftung vom Jahre 471 sich benennt (nachgewiesen von de Rossi p. 24), welcher der römischen Kirche seinen Landbesitz auf dem Esquilin mit jenem Gebäude vermachte: und Papst Simplicius hat dasselbe zu einer Kirche umgewandelt, die er unter dem Namen des Apostels Andreas weihte, weil nach diesem zu Rom noch keine Kirche benannt war. Denn nicht von einem Neubau ist die Rede,

wie sonst ¹⁾, sondern von der Einrichtung für den Gottesdienst (aptans v. 3, composuit v. 6.); gleichwie die Inschrift von P. Felix IV. in der Kirche S. Cosma e Damiano, welche auch in einem antiken Gebäude hergestellt wurde, aber ohne daß Spuren des Heidenthums erscheinen, auf dasselbe Bezug nimmt (die Abbildung der Mosaiken mit der Inschrift bei Ciampini T. II. p. 62. Tab. XVI. Bunsen, Die Basiliken des christlichen Roms Taf. XLII.; die Inschrift allein bei Mai p. 126, 5.), v. 3:

MARTYRIBVS MEDICIS POPVLO SPES CERTA SALVTIS
VENIT ET EX SACRO CREVIT HONORE LOCVS;

woraus hervorgeht, daß der Ort schon zuvor ein Ansehen hatte, welches durch die Bestimmung zum Gottesdienst wachsen konnte (crevit)²⁾.

Noch im 6. Jahrhundert finden wir inschriftliche Zeugnisse sowohl von der Umwandlung heidnischer Tempel in Kirchen, als von der Errichtung christlicher Kirchen an der Stelle zerstörter Tempel. Der Beweis des letztern, nämlich des Vorhandenseins einer heidnischen Tempelstätte, ist öfter durch Denkmäler zu führen, welche von da in den Grundbau der christlichen Kirche als Ruinen sich verloren haben oder als Trophäen abichtlich aufgenommen sind ³⁾. So hatte man von der Kirche S. Victor in der Vorstadt von Genf die Uebertieferung, sie sei an der Stelle errichtet, wo einst die Götzenbilder des Jupiter, Mars und Mercur verehrt worden. Diese Uebertieferung ist bestätigt durch einen (nicht mehr vorhandenen) Stein, der in den Fundamenten jener Kirche gefunden worden und die Widmung enthielt von Seiten zweier Brüder Cassius: MARTI, IOVI,

¹⁾ Ausdrücke dafür sind in der vaticanischen Basilica von Constantin d. Gr.: Hanc Constantinus victor tibi condidit aulam: zu Mailand in S. Nazarii von Ambrosius: Condidit Ambrosius templum dominoque sacravit; zu Ravenna in S. Vitalis und S. Apollinaris vom Jahre 547 und 549: B. Vitalis (Apollinaris) basilicam mandante . . . episcopo Julianus argentarius a fundamentis aedificavit ornavit atque dedicavit.

²⁾ Denselben Ausdruck in Beziehung auf die Aueschmückung durch P. Simplicius enthielt die Inschrift desselben in der vaticanischen Basilica über dem Eingang, welche durch die Heidelberger Handschrift erhalten ist, Grut. p. 1163. 3. Mai p. 106, 1: der Herr, der dem Petrus die Schlüssel gegeben,

SIMPLICIO NVNC IPSE DEDIT SACRA IVRA TENERE
PRAESVLE QVO CVLTVS VENERANDAE CRESCERET AVLAE.

³⁾ Beispiele aus späterer Zeit s. Piper am a. D. S. 52 ff.

MERCVRIO ¹⁾. Das Ende dieses Cultus und die Errichtung einer Kirche daselbst um das Jahr 522 ergibt sich aus der Einweihung derselben durch Bischof Avitus von Vienne, dessen Einweihungsrede neuerdings bekannt geworden ist ²⁾. — Und in den Fundamenten der Kirche S. Pierre daselbst ist ein Altar vom Jahre 201 n. Chr. mit der Widmung an den Mithras DEO INVICTO GENIO LOCI gefunden, jetzt im Archäologischen Museum zu Genf ³⁾, welcher beweiset, daß diese Kirche an der Stelle eines Mithrastempels errichtet worden.

Merkwürdig durch den Gegensatz der beiderseitigen Culte, der in ihr ausgesprochen und durchgeführt wird, ist die Inschrift einer so fundamentirten Kirche in der Landschaft Trachonitis in Centralsyrien: es ist die in Ruinen noch stehende Kirche des h. Georg zu Ezra oder Zoraba vom Jahre 515/516, welche innerhalb eines viereckigen Grundrisses im Achteck aufgeführt ist, wie späterhin verwandte Bauten in Constantinopel und Ravenna. Diese Inschrift befindet sich wohl erhalten an ihrer ursprünglichen Stelle über der Thür der Kirche und lautet:

18. Kirchhoff C. I. Gr. p. 295. 8627. Waddington l. c. p. 569, 2498. de Vogué Syrie central Pl. 21. wo die Front mit der Inschrift gegeben ist; der Text ist noch nicht erschienen.

Θεοῦ γέγονεν οἶκος τὸ τῶν δαιμόνων καταγώγιον
 φῶς σωτήριον ἔλαμψεν ὅπου σκότος ἐκάλυπτεν
 ὅπου θυσίαι εἰδώλων, νῦν χοροὶ ἀγγέλων
 καὶ ὅπου θεὸς παρωργίζετο, νῦν θεὸς ἐξευμενίζεται.
 Ἀνὴρ τις φιλόχοιστος, ὁ πρωτεύων Ἰωάννης, Ἰομυδάως υἱὸς,
 ἐξ ἰδίων δῶρον θεῷ προσέφερεν ἀξιοτάτων κτίσμα,
 etc.

Der Stifter fügt hinzu, daß er daselbst geweiht habe eine Reliquie des hl. Märtyrers Georg, der ihm erschienen sei nicht im Schlaf, sondern im wachen Zustande. Vesteres ein bemerkenswerthes frühes Zeugniß von dem Cultus des Georg. Die Heiligenverehrung ist

¹⁾ Mommsen Inscr. Helvet. p. 11. Fazy Genève sous la domination Rom. Mem. de l'Institut national Genève. T. XII.) Inscript. p. 25. VII. vergl. p. 12.

²⁾ Herausgegeben von De Lisle. Mem. soc. hist. et arch. de Genève T. XV. p. 265 n. Uebersetzt und erläutert von Rilliet. ebendaß. T. XVI. p. 1 ff. Der Titel der Hemilie ist: dicta in dedicatione basilicae quam Maximus episcopus in Janavinsis urbis (Genf) oppido (d. i. Vorstadt, nicht Aeflen) condedit [in agro ad senestrum], distructo inibi fano.

³⁾ Fazy am a. D. p. 22, III. Pl. I, 2.

jedoch nicht in die vorangehende Widmung eingedrungen: ausgehend von der Liebe Christi, bleibt diese bei der Gnade Gottes stehen und verkündet die einfachen biblischen Grundgedanken von dem Gegensatz des Götzendienstes und der Gottesverehrung, im Anschluß an die Vorstellungen der alten Kirche. Uebrigens war der Ort ein Bischofssitz und es taucht aus derselben Zeit (512 n. Chr.) der Name eines Bischofs Verus auf (C. I. Gr. 8628).

Ich füge zwei Beispiele der Umwandlung eines Tempels in eine Kirche aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts hinzu. Der eine Fall, in derselben Landschaft, zeichnet sich dadurch aus, daß — wie bei jener Umwandlung durch P. Simplicius — die beiderseitigen Widmungen, die heidnische und die christliche, und beide mit Zeitbestimmung noch vorhanden sind. Es sind im Städtchen Harran die Ruinen eines stattlichen Gebäudes, in denen sich diese beiden Inschriften finden.

19. Wetzstein l. c. (s. oben Nr. 7) n. 108. 110. Le Bas-Waddington l. c. n. 2461. 2464.

a. Innenwendig über dem Portal (die zweite Hälfte liegt auf dem Boden).

Κυρία Ἀθηνᾶ Ἀυρήλιος Τερεν||τιανὸς καὶ — —

b. An der Oberschwelle des Hauptportals.

Ἰσαράκιλος Ταλέμιον (Gleichzeitige arabische Uebersetzung.)

φύλαρχ(ος) ἔκτισεν τὸ μαρτ(ύριον)

τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἐνδ' αὐ τοῦ ἔτους ̅ϛ̅ξ̅γ̅

μνησθεῖε (μνησθεῖν) ὁ γράψας †.

Nach der ersten war also der Tempel der hier griechisch benannten Athene geweiht, deren Cultus in diesen Gegenden sonst noch vorkommt. Das Fragment einer zweiten Inschrift, welches jetzt die Unterschwelle bildet, für das Wohlergehen des Sept. Severus und seiner beiden Söhne (bei Wetzstein 109) läßt das Jahr 209 n. Chr. mit Wahrscheinlichkeit erkennen.

Die zweite Inschrift bekundet die Herstellung der Kapelle des h. Johannes, nämlich die Umwandlung des Tempels der Athene in diese Kirche, durch den arabischen Häuptling Isaräel oder Scharahil, in der ersten Indiction im Jahre 473 der Aera von Bostra, d. i. 568 n. Chr.

Die andere Umwandlung betrifft den Isis-Tempel auf der Insel Philä in Oberägypten, den die heidnisch gebliebenen Nubier und

Memmyer bis auf die Zeit Justinians I. in Gebrauch hatten: er aber ließ durch Marses den Cultus zerstören und die Götzenbilder nach Constantinopel bringen um 555 oder 560. Darnach wurde durch den Bischof Theodorus (auf dessen Anregung wahrscheinlich auch später, im Jahre 577, die Hafenmauer aufgeführt worden ist) jene Cultusstätte in eine Kirche des h. Stephanus verwandelt, laut der Inschrift, welche im Innern der Eingangsthür des Pronaos zur Seite eines Bildes des Stephanus sich findet.

20. Letronne *Observat. sur l'époque où le paganisme a été définitivement aboli à Philes. Mém. de l'Acad. des inscript. T. X. 1833. p. 195. 197.*
 Lepsius *Denkmäler aus Aegypten u. Aethiop., Abth. VI., Bl. 91. gr. 311.*
 Kirchhoff *C. I. Gr. 8647.* van der Haeghen *Inscr. grecq. du temple de Philes, Rev. archéol. N. S. Vol. XXIV. 1872. p. 343.*

† (Τῇ τ)οῦ δεσπότου ἡμῶν Χριστοῦ φιλαν-
 (θρω)πία μετασχηματισάμενος ὁ θεο-
 (γιλ)έστατος ἀπὸ Θεόδωρος ἐπίσκοπος
 (τὸ ἱερὸν τοῦτο εἰς τόπον τοῦ ἁγίου Στε-
 (φ)άνου· ἐπ' ἀγάθῃ· ἐν δυνάμει Χριστοῦ †
 ἐπὶ τοῦ εὐλαβεστάτου Ποσίου διακόνου
 καὶ προεστῶτος †

Letronne hatte nach Gau und Lenormant v. 1. μετασχίσιμος gelesen, und übersetzt: qu'il participe à la miséricorde de Notre-Seigneur. Die Lesart ist nach dem Original von Lepsius (aus dessen Copie Kirchhoff das richtige gegeben) und von v. d. Haeghen verbessert.

Aber unrichtig ist auch die Uebersetzung des letzteren: à la mémoire de Notre-Seigneur, le très-chéri de dieu abbé Théodore évêque ayant transformé etc. Es heißt vielmehr: „durch die Menschenfreundlichkeit unseres Herrn Christus hat der von Gott geliebteste Abt Theodorus u. s. w.“ — Die Umwandlung bestand aber darin, daß Abt Theodorus durch einen Gypsüberzug die heidnischen Bildwerke bedecken ließ: ein Werk, wovon als unter diesem Abt vollbracht (τοῦτο τὸ ἔργον ἐγένετο) zwei andere christliche Inschriften daselbst reden.

In Rom ist die bedeutendste noch vorhandene Cultusstätte aus dem Heidenthum, das Pantheon, erst unter Kaiser Phocas durch P. Bonifacius IV. (also zwischen 608—610) zu einer Kirche, S. Maria ad Martyres, verwandelt, welche aber nur die Inschriften ihrer ersten Gründung durch Agrippa und ihrer Restauration durch R. Sept. Severus,

aus den Jahren 27 v. Chr. und 202 n. Chr., enthält; der Akt der Umwandlung ist nicht bezeichnet.

3. Die Völkerwanderung und die neuen Völker.

Das Auftreten der neuen Völker, ihr Eingreifen in die alte politische Weltordnung, bevor diese ganz gestürzt wurde, und ihr eigenes Staats- und Volksleben hat bedeutsame epigraphische Spuren zurückgelassen, woraus für Italien, insbesondere Rom die Zeugen verschiedener Epochen hervorgehoben werden mögen.

Merkwürdig ist zuerst, wie die öffentlichen Schicksale auf die Errichtung und Ausbreitung epigraphischer Denkmäler einwirken, so daß man an den letzteren den Gang der ersteren ermessen kann. Das zeigt sich bei den Belagerungen und der Einnahme Roms durch die Westgothen unter Alarich: wovon die Zeitgenossen, namentlich Kirchenväter Schilderungen geben als von einem Untergange, ja dem Untergange der Welt¹⁾. In evidentem Zusammenhang damit erleidet die Folge christlicher Grabchriften, welche bis dahin in Rom regelmäßig und häufig mit der Jahresangabe sich finden, auf der Stelle manche Unterbrechung: wie denn das Jahr 410 keine sichere Grabchrift aufzuweisen hat²⁾, die nächsten Jahre einige wenige, die Jahre 413, 414, 421 keine; sie werden überhaupt spärlicher³⁾.

Die nächste Katastrophe erfolgte durch die Vandalen, welche Rom im Jahre 455 eroberten und plünderten. Die Inschrift einer Kirche, welche die Wiederherstellung durch einen Priester Petrus verewigt, gedenkt der vorangegangenen Zerstörung durch die Vandalen:

21. Fabretti p. 737, 477. Marini bei Mai p. 158, 3.

+ VANDALICA¹⁾ RABIES HANC VSSIT MARTYRIS AVLAM
QVAM PETRVS ANTISTIS CVLTV MELIORE NOVAVI.

Nach dem Untergang des römischen Reichs läßt die erste Periode der Gothenherrschaft, als diese unbefritten war unter der kräftigen Hand des Königs Theoderich, frische Lebenskraft spüren auch in monumentaler Bethätigung, da zahlreiche Bauten besonders in Rom

¹⁾ Piper Rom die ewige Stadt, im Evang. Kalender für 1864, Z. 49 ff.

²⁾ Ausgenommen etwa die Fragmente einer Inschrift bei St. Paul, de Rossi Inscr. chr. Rom. I. App. p. 524, 1147.

³⁾ Ebendaf. p. 250.

⁴⁾ Dagegen findet sich das Wort in rühmlichem Sinne in dem Epigramm auf die Thermen des Ibrahimund zu Carthage. Mai p. 350, 2. Riese I. p. 153, 214. v. 11: Vandalicum hic renovat caro de semine nomen.

und Ravenna von ihm hervorgerufen wurden. Es ist daran zum Theil sein Name geknüpft, den die noch vorhandene Inschrift zu Terracina für die Austrocknung der pontinischen Sümpfe überliefert⁵⁾. Zwar meldet Cassiodorus nichts von kirchlichen Gebäuden, die durch ihn errichtet worden, auch sind in Rom keine unter seinem Namen bekannt. Wohl aber zeigt der Verfasser des Pontificalbuchs von Ravenna, Agnellus, mehrere Kirchen seiner Gründung an: darunter ist die Kirche S. Martini in coelo aureo, später S. Apollinaris nuovo benannt, welche durch diese Inschrift bezeichnet worden.

22. Agnellus Lib. pontif. in vita Agnelli ep. p. 113 ed. Murat. Ser. rer. Ital. T. II. P. I. Daraus Hist. translat. b. Apollinaris, Murat. I. c. T. I. P. 2. p. 535. C. (nur mit einer Umstellung). Manso Gesch. des Ostgothischen Reichs, S. 398. Piper Einleit. in d. monum. Theol. S. 837.

THEODERICVS REX HANC ECCLESIAM A FVNDAMENTIS
IN NOMINE DOMINI NOSTRI IESV CHRISTI FECIT

Etwas abweichend lautet der Text in den Novelle litter. pubbl. in Firenze T. XI. 1750. p. 667. LVIII. Daraus bei Donati Suppl. p. 152, 9. Marini bei Mai p. 119, 1: THEODORICVS REX GOTHORVM FVNDAVIT HANC ECCLESIAM IN NOMINE DOMINI IESV XPI.

Theoderich hatte noch besondern Grund zu einem solchen Bau, um für seine Confessionsgenossen, die Arianer, zu sorgen. Sie wurde mit den andern arianischen Kirchen von Justinian I. den Katholischen überwiesen.

Das ist die sinkende Periode, in welcher das gothische Reich dem Andrang der griechischen Feldherrn erlag; aber erst nach heroischen Kämpfen. Diese Kämpfe, die Belagerung Roms durch Vitigis, die zweimalige Belagerung und die Eroberung durch Totilas wurden manchem Bauwerk und Denkmal, auch heiligen, sowohl Kirchen als Grabmälern verderblich. Die Klage darüber, gemischt mit dem Ausdruck des Hasses gegen die Gothen, tritt nach ihrer Besiegung in Inschriften hervor, welche für die wiederhergestellten Werke die Widmung enthalten. So heisst es in der Inschrift der durch Marses wiederhergestellten Brücke über den Anio vom Jahre 565, welche Totilas zerstört hatte²⁾:

¹⁾ Grut. p. 152, 8. Manso Gesch. des Ostgoth. Reichs, S. 392. Der Anfang bei Orelli 1135 und bei Friedlaender Die Münzen der Ostgothen, S. 14, A. 3.

²⁾ Cod. Einsidl. ed. Mabill. p. 359; ed. Urichs p. 59, 1. Mazochi p. III. rect. Grut. p. 161, 1. 2. Orelli n. 1162. Marini bei Mai p. 324, 4.

NARSES . . . PONTEM VIAE SALARIAE VS
QVE AD AQVAM A NEFANDISSIMO TOTILA TYRANNO DISTRVCTVM . . .
IN MELIOREM STATVM QVAM QVONDAM FVERAT RENOVAVIT.

Eine etwas frühere Inschrift aber, zu Ehren der Märtyrer Vitalis, Martialis und Alexander, das sind drei der sieben Söhne der Felicitas, von Papst Vigilius († 555) gesetzt, zeigt den ganzen Verlauf an: das Grabmal war wie manche andere von P. Damasus geschmückt und mit Versen versehen, aber im Gothenkriege zerstört, auch die Inschrift zu Grunde gegangen und wurde nach Beendigung desselben wiederhergestellt. Baronius mißt die Inschrift zur Restitution des Grabes irrtümlich dem Damasus bei (welches schon von Sarazan berichtigt ist).

23. Grut. p. 1171. 4. aus cod. Palat. Baron. Annal. ad a. 384. T. XII.
App. p. 912. ed. Mansi T. V. p. 575. Sarazan zu Damas. Carm. XXII.
p. 169. Fleetw. p. 407, 1. Marini bei Mai p. 411. 8. vergl. p. 470.

Cum peritura Getas POSVISSENT CASTRA SVB VRBE
Moverunt sanctIS BELLA NEFANDA PRIVS
Istaque sacrilegO VERTERVNT CORDE SEPVLCHRA
Martyribus quoNDaM RITE SACRATA PLVS
Quos monstrante deO DaMASVS SIBI Papa PROBATOS
Affixo monuit carmine jure coli.
Sed periit titulus confracto marmore sanctus
Nec tamen his iterum posse perire fuit.
Diruta Vigilius nam mox haec papa gemiscens
Hostibus expulsis omne novavit opus.

Ein Bruchstück dieser Inschrift ist im Jahre 1804 im Cömeterium des Petrus und Marcellinus gefunden und befindet sich jetzt im lateranischen Museum, Inschriften Abth. III. Es ist in diesem Abdruck durch Majuskeln bezeichnet.

Noch andere Restitutions-Inschriften sprechen von solcher Zerstörung ¹⁾. — Aber es sind auch einige Denkmäler erhalten, welche von einer andern Seite in jene Kriegsführung den Blick eröffnen. Das eine ist die Grabschrift eines Diaconus Dionysius in Rom (welche Baronius in die Zeit der ersten Eroberung durch Alarich setzt). Dieser Diaconus war auch Arzt, — wie auch sonst altchristliche Grabchriften von Aerzten überliefert sind. Das Besondere aber ist die Verbindung des

¹⁾ Grut. p. 1170, 13. Marini bei Mai p. 120, 1:

Hic furor hostilis templum violavit iniquus
Cum premeret vallo moenia septa Getes.
etc.

doppelten Berufs, und wir erhalten eine schöne Schilderung, wie er die ärztliche Kunst ausübte, ohne auf Lohn zu sehen, und kranken Armen half, so daß er in doppeltem Sinne Diaconusdienste that. Das Schönste aber ist, wie er, seiner Habe beraubt und gefangen fortgeführt, das Vertrauen auch der Feinde erwarb, ihnen durch seine Heilkunst Hülfe spendend. Der Text der Inschrift ist etwas verderbt; sie lautet im Auszuge.

24. Grut. p. 1173. 3. aus cod. Palat. Baron. Annal. ad a. 410. T. XII. App. p. 915. ed. Mansi T. VI. p. 589. Fleetw. p. 392, 2.

HIC LEVITA IACET DIONYSIVS ARTIS HONESTAE
FVNCTVS ET OFFICIO QVOD MEDICINA DEDIT.

- v. 11. AMISSIS OPIBVS ROBVR NON PERDIDIT VLLVM
QVO PATIENS PRAEDAE TEMPORE DIVES ERAT.

- v. 15. CIVIBVS AC SOCIIS QVALIS FVIT INDE PROBATVR
QVEM POTVIT VICTOR HOSTIS AMARE SVVS
POSTQVAM ROMANA CAPTVS DISCESSIT AB VRBE
MOX SIBI IAM DOMINVS SVBDIDIT ARTE GETAS
HOSQVE SVIS MANIBVS VITAM COMMITTERE FFCIT
QVORVM MORTIFEROS PERTVLIT ANTE METVS.

Das andere ist eine noch vorhandene Widmung zu Rom von Belisar, dem Sieger über die Gothen, aus einer Kirche, die er ob culpae veniam gegründet hat:

25. Baron. Annal. ad a. 538. T. VII. p. 276. ed. Mansi T. IX. p. 571. Fleetw. p. 501, 6. Murat. Antiq. Ital. T. III. p. 79. Marini bei Mai p. 92, 1.

† HANC VIR PATRICIVS VILISARIVS VRBIS AMICVS
OB CVLPAE VENIÄ CONDIDIT ECCLESIAM
HANC HIC CIRCO PEDEM SACRAM QVI PONIS IN EDEM
VT MISERETVR EVM SEPE PRECARE DEVM.

Von dem sonst bemerkenswerthen Inhalt abgesehen, beweiset die Inschrift, daß der Feldherr noch auf anderes als den bewaffneten Arm seine Zuversicht gesetzt hat. Es kommt freilich auf die Auslegung an. Baronius (am a. D.) meint, Belisar habe durch diesen Kirchenbau dafür Buße thun wollen, daß er auf Befehl der Kaiserin Theodora den Papst Silverius abgesetzt und verbannt habe: er findet das freilich bei weitem nicht zureichend, sondern sieht in dem tragischen Ende Belisars — er ist geneigt, der Erzählung von seiner Blendung und seinem Umherziehen als Bettler Glauben zu schenken — erst die Genugthuung für das „schauerhafte Verbrechen“. Allein solche Gedanken dürfte man sich in Constantinopel über jene Absetzung nicht

gemacht haben, — es galt dort nicht das Papalsystem aus der Zeit des Baronius: man setzte römische Bischöfe ab, wie Bischöfe von Constantinopel (es wurde gleich darauf an dem Nachfolger des Silverius ein Exempel statuirt): und das mußte auch für Rom unfänglich erscheinen, zumal dieser Nachfolger Vigilius die Hand dazu geboten hatte. Andererseits ist für eine solche Auslegung weder im Text der Inschrift noch in der Person des Belisar irgend eine Anknüpfung: es ist kein Grund anzunehmen, daß er eine einzelne That durch ein Opfer und Gott wohlgefälliges Werk habe süßnen wollen; sondern er suchte durch Werk und Fürbitte Vergebung der Sünden überhaupt. Nicht anders als wie dieselbe jedem bußfertigen Kirchenbesuch zugesprochen wurde, — z. B. in zwei Inschriften des 5. Jahrhunderts, die eine in S. Andreas zu Ravenna von Bischof Petrus Ehrhsologus:

Huc veniens fundat parituros gaudia fletus,
Contritam solidans percusso in pectore mentem;

die andere in S. Martin zu Tours, von Bischof Perpetuus:

Quisquis templa dei petiturus mento serena
Ingredieris, veniam culpis deposcere seris, —
Quae petis impetras si puro pectore poseas.

Seine kirchliche Stimmung hat Belisar noch sonst in ähnlicher Weise durch ein Dankopfer, wobei auch eine Inschrift, bekundet: er brachte dem Petrus, d. h. in der Peterskirche zu Rom, ein schweres goldenes Kreuz dar, worauf er seine Siege geschrieben hatte; und zwar aus der Beute, die er eben zuvor bei den Vandalen gemacht, — wie das Pontificalbuch berichtet ¹⁾. Nach Rom kam er demnächst im Jahre 536; wenn er aber das Kreuz durch P. Vigilius dargebracht haben soll, so kann es frühestens im Jahre 537 geschehen sein, als dieser an die Stelle des verbannten Silverius trat.

4. Das Vordringen des Muhamedanismus; christliche Standhaftigkeit und Abwehr.

Zunächst (im Jahre 637) wurde Syrien erobert: die nahe Gefahr scheinen die Inschriften eines Thurmes anzudeuten, der im Hauran, in Umm-el-djemat, steht als Theil eines Gebäudes, das ein Palast oder Kloster gewesen. Alle vier Seiten sind mit Inschriften

¹⁾ *Lib. pontif. Rom.* Vita Vigil. c. 2. p. 214. Vign. Vergl. Baron. Annal. ad a. 545. T. IX. p. 650 ed. Mansi.

versehen ¹⁾: die Anrufung Gottes die Bewohner nicht zu verlassen, sie zu behüten und mit seiner Macht die Feinde zu bekämpfen, aus Ps. 21, 10 und 34, 1, und das ausgesprochene Vertrauen auf die siegreiche Kraft des Kreuzes rechtfertigen wohl die Vermuthung, daß es sich um Feinde des christlichen Namens, die andrängenden Saracenen handelt. — Nach jener Katastrophe findet sich nur noch kurze Weile hie und da eine christliche Inschrift, aus dem Jahre 644, zuletzt aus 665 ²⁾: die Ortschaften veröden, da die Bevölkerung das Land verlassen hat.

Aus Aegypten ist ein Zeugniß der bereits obwaltenden Herrschaft der Saracenen die Anwendung ihrer Aere neben der schon seit dem 4. Jahrhundert dort gebräuchlichen Diocletians zwar nicht in einer Inschrift, aber auf einem Papyrus mit griechischer und koptischer Schrift im Besiz des Khedive ³⁾, welcher datirt ist vom Monat Bahni, der III. Indiction:

des Jahres 451 Diocletians, des Jahres 111 der Saracenen.

Das genannte Jahr Diocletians fängt an den 29. August 734 n. Chr.; der Monat Bahni desselben trifft vom 26. Mai bis 24. Juni 735, womit die III. Indiction stimmt. Es stimmt aber nicht das Jahr der Hedschra, vielmehr ist das correspondirende das Jahr 117, welches den 31. Januar 735 n. Chr. anfängt (das Jahr 111 der Hedschra fängt den 5. April 729 an).

Ein ähnlicher Fall der Verbindung der muhamedanischen Jahrrechnung mit der christlichen sollte in Spanien vorgekommen sein in einer Grabchrift, derzufolge Abt Gundericus aus Carmona am Dienstag, den 5. Januar

era DCCCXI anno de ecira CLVI,

gestorben sei ⁴⁾; wo zwar die Angaben auch nicht stimmen: denn nach der einen ist es das Jahr 763, nach der andern das Jahr 773 n. Chr. Aber die Inschrift ist demnächst für unächt erkannt ⁵⁾. Dagegen legen auch hier, wie in Syrien, von der Eroberung der Sara-

¹⁾ Waddington l. c. p. 487, 2068.

²⁾ Ebendas. n. 2028. 1997.

³⁾ Egger in der Rev. archéol. N. S. Vol. XXIII. 1872. p. 147.

⁴⁾ Hübner in d. Monatsber. d. Acad. d. W. in Berlin 1861. S. 103.

⁵⁾ Habner Inscr. Hispan. christ. p. 95. n. 22^a unter den falschen Inschriften. Von dem Fälscher Triqueres, s. Habner Inscr. Hispan. lat. p. XXII. n. 73.

zenen die Inschriften negativ ein Zeugniß ab, da sie, bis dahin so häufig, seit 711 n. Chr. in den südlichen Provinzen verschwinden ¹⁾. Aber auch positive Zeugnisse nicht bloß von der Herrschaft derselben, sondern auch von ihrer Verfolgung des Christenthums erscheinen in einigen Märtyrerinschriften zu Cordova. Die folgende kürzere aus der Mitte des 9. Jahrhunderts, welche den Presbyter Johannes als Befenner an seinem Grabe feiert, ist von dem Archipresbyter Euprianus verfaßt.

26. Florez España sagrada. T. XI. p. 527. Hübner Inscr. Hispan. christ. p. 71, 217.

Super tumulum S. Johannis confessoris.

CARCERES ET DIRA IOHANNES FERREA VINCLA

CHRISTI AMORE TVLIT HAC FVNCTVS IN AVLA QVIESCIT.

Zur selbigen Zeit wurde in Italien den Saracenen nachhaltiger Widerstand bereitet, nachdem sie unter Papst Sergius II. am 26. August 846 die Kirche des Petrus und Paulus geplündert hatten ²⁾. Der neue Papst Leo IV. ließ sich angelegen sein, zum Schutz der Stadt die Mauern Roms auszubessern und mit 15 Thürmen zu befestigen, wobei er selbst rastlos thätig war zu Pferde und zu Fuß die Arbeiter anzuspornen und zu beaufsichtigen: das Werk wurde unter seiner Regierung vollendet. Dann nahm er einen schon von Leo III. begonnenen Plan auf, den vaticanischen Hügel in die Befestigung hineinzuziehen: es wurde eine Mauer aufgeführt und ein neuer Stadttheil angelegt, welcher den Namen civitas Leonina erhielt. Von einem Augenzeugen ist die ganze Feier der Einweihung beschrieben, wobei auch die drei Gebete mitgetheilt werden, welche der Papst über die Thore derselben hielt. Dieser Bericht ist in das römische Pontificalbuch aufgenommen ³⁾. Aber Panvini, der einen Auszug daraus giebt, irrt, wenn er die gesprochenen Gebete für Inschriften nimmt, die an der Mauer angebracht worden ⁴⁾. Wohl aber sind zwei Inschriften in Distichen überliefert, welche zur Verherrlichung des Werkes dienten,

¹⁾ Bergl. Le Blant im Journal des Savants 1873. p. 316.

²⁾ Lib. pontif. Rom. vit. Sergii II. c. 47. Leonis IV. c. 4. 13.

³⁾ Ebendaj. Vit. Leonis IV. c. 63: primam orationem fecit super portam etc. secundam dedit . . . tertiam cecinit etc.

⁴⁾ Panvin. De basil. Vat. VII. 8. p. 379. Der Ausdruck fecit (s. vorige Anm.) konnte zu der Meinung führen; aber dedit und cecinit ist mit fecit synonym.

von denen die folgende auch direct auf die Abwehr der Feinde hinweist ¹⁾).

27. (Signorili) Epitaphia 73. ed. de Rossi Le prime raccolte p. 98. Aringhi R. S. T. I. p. 259. Fleetw. p. 437, 1. Murat. Antiq. Ital. T. II. p. 461. Marini bei Mai p. 324, 3. Gregorovius Gesch. der St. Rom. Bd. III. p. 113. v. Reumont Gesch. der St. Rom. Bd. II. p. 1224.

Romae ad portam viridariam.

QVI VENIS AC VADIS DECVS HOC ATTENDE VIATOR
QVOD QVARTVS STRVXIT NVNC LEO PAPA LIBENS
MARMORE PRAECISO RADIANT HAEC CVLMINA PVLCHRA
QVAE MANIBVS HOMINVM AVCTA DECORE PLACENT
CAESARIS INVICTI QVOD CERNIS ISTE HLOTHARI
TANTVM PRAESVL OVANS TEMPORE GESSIT OPVS
CREDO MALIGNORVM TIBI NVNQVAM BELLA NOCEBVT
NEVE TRIVMPHVS ERIT HOSTIBVS VLTRA TVIS.

etc.

Bemerkenswerth ist noch die Zeitbestimmung tempore Caesaris invicti Hlothari, worin zugleich die Anerkennung kaiserlicher Autorität liegt; es hatte aber auch Hothar zu dem Bau geholfen.

II. Innere Kirchengeschichte.

Es versteht sich, daß die ganze Breite des kirchlichen Lebens, die Geschichte des Glaubens, der Sitte, vornehmlich des Gottesdienstes — der heil. Rerter, Zeiten, Handlungen, gottesdienstlichen Personen — der Kirchenverfassung und der Bildung der Lehre durch die Inschriften des christlichen Alterthums Licht empfangen. Um an Einer Folge die Bedeutung derselben aufzuzeigen, hebe ich solche hier hervor, welche auf die allgemeinen Concilien Bezug haben.

Am nächsten verwandt damit ist der Gebrauch, der für die Geschichte der Kirchenväter von Inschriften zu machen ist, und der nicht minder ihre kirchengeschichtliche Bedeutung erweist. Eine Arbeit über dieses Thema theile ich demnächst an einem andern Orte mit.

Nur im Vorbeigehen, weil auf neuere Verhandlungen zu verweisen ist, möge zuvörderst der Aufschlüsse gedacht werden, welche über eine große Streitfrage der Kirche noch aus der Zeit der Verfolgung, zugleich über Personen auf der obersten Stufe der Hierarchie durch einige Inschriften, und durch diese ausschließlich gegeben werden.

¹⁾ Die andere, in introitu urbis per portam Castelli, bei dem sogen. Signorili n. 72. p. 96. Mai p. 323, 4.

Das Bußwesen und die Bischöfe von Rom zur Zeit des Kaisers Maxentius.

Vor allem werthvoll ist, daß man den Verfasser kennt, der sich selbst namhaft macht, Papst Damasus. Sein Zweck war, wie bei den meisten seiner Inschriften, das Gedächtniß der Märtyrer zu ehren: diese aber waren seine einstigen Vorgänger, Marcellus und Eusebius, — es sind die letzten Märtyrer oder Bekenner unter den römischen Bischöfen (der folgende Papst erlebte schon den Frieden der Kirchen unter Constantin). Es hängt aber ihr Schicksal mit innern Bewegungen zusammen über die Bußdisciplin, deren frühe Gestaltung stets ein besonderes Interesse in Anspruch nimmt, da sie mit den Grundlehren von der Vergebung der Sünden und der Kirche zusammenhängt und für die Zukunft derselben entscheidend ist.

Bekannt sind die bezüglichlichen inneren und äußeren Streitigkeiten der römischen Kirche im Laufe des 3. Jahrhunderts unter Zephyrinus (oder Victor), Callistus, Cornelius, hervorgerufen durch die mildernenden Maßnahmen, für die Sünden der Unzucht, dann auch der Verleugnung, zur Buße und Absolution zuzulassen, während die strengere Richtung dieser Praxis wie dem Princip entgegen trat.

Der umgekehrte Fall, daß gegen das Verlangen von Gefallenen, ohne Buße in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen zu werden, der Ernst der Kirchenzucht gewahrt wird, begiebt sich im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts unter den genannten Päpsten. Es bildeten sich Parteien und es kam zu den heftigsten Kämpfen, selbst zu Blutvergießen, wenn man den gleichartigen etwas schematischen Ausdrücken des Damasus glauben darf. Es sind in den beiden Inschriften die Verse:

Hinc furor hinc odium sequitur, *discordia, lites*
Seditio, caedes etc.;

und Scinditur in partes populus gliscente furore,
Seditio, caedes, bellum, discordia, lites.

Und es wurden durch den Tyrannen (Maxentius) die beiden aufeinander folgenden Päpste verbannt. Von dem zweiten, Eusebius, heißt es, daß er das Exil unter dem höchsten Richter freudig ertragen und am Gestade Siciliens die Welt und das Leben verlassen habe. — Von allem dem weiß das römische Pontificalbuch nichts.

Beide Inschriften sind durch die Heidelberger Handschrift er-

halten und seit dem Abdruck bei Gruter oft gedruckt und besprochen ¹⁾, zuletzt von Kraus. Aber jene Handschrift hat bei Eusebius die Unterschrift weggelassen, in welcher Damasus die Widmung an den „Bischof Eusebius“ ausspricht; weshalb Baronius, bei der Fremdheit der Ereignisse, einen späteren Presbyter Eusebius für den Gefeierten hielt, wogegen Tillemont, Constant, Merenda den Papst Eusebius dafür ansahen. Allein in den Jahren 1852 und 1856 wurden in dem Cimiterium Callisti sowohl Fragmente des Originals (wozu im Jahre 1873 noch einige Fragmente gekommen sind) ²⁾ als die Stücke einer etwas jüngeren Copie von de Rossi aufgefunden und zusammengelegt: wodurch nun die Inschrift vollständig, sammt der erwähnten Unterschrift, wie auch der Name des Schreibers der damasianischen Inschriften an's Licht kam: damit ist jene Streitfrage entschieden. Es ist dies eine der schönsten epigraphischen Entdeckungen neuerer Zeit ³⁾. Eine Abschrift beider Inschriften, des Originals und der Copie, ist in der Vapidargallerie des lateranischen Museums angebracht.

Die allgemeinen Concilien.

1. Das Nicenische Concil.

Zahlreiche Inschriften enthalten eine Erinnerung an das Nicenische Concil, indem es durch die Zahl seiner Mitglieder bezeichnet wird: und zwar als eine drohende Autorität.

Ueber diese Zahl variiren zwar die Angaben der Zeitgenossen ⁴⁾, — jedoch hauptsächlich nur indem die Einen eine runde, andere oder auch dieselben anderswo eine bestimmte Zahl nennen. So schreibt Kaiser Constantin an die Kirche von Alexandrien, unmittelbar nach

¹⁾ Grut. p. 1172, 3. 1171, 17. Baron. Ann. ad. a. 309. 357. T. XII. App. p. 904. 909. ed. Mansi T. III. p. 461. T. IV. p. 611. Fleetwood p. 415, 3. 2. Constant. Epist. Rom. pontif. p. 311. 319. Damasi Opp. ed. Merenda Carm. XI. XII. — Die erste hat unter andern auch Marini bei Mai p. 390. 2. Lipsius Chronol. der röm. Bischöfe p. 251. Kraus Roma sotterr. p. 171. Die andere Fabric. Bib. med. et. inf. lat. ed. Mansi T. II. p. 128.

²⁾ de Rossi Bullet. di archeol. crist. 1873. p. 159. Tav. XII.

³⁾ de Rossi Roma sotterr. T. II. p. 191. ff. Tav. III, 1. IV, 2. Lipsius am a. D. Kraus am a. D. p. 164 ff. Taf. II. III.

⁴⁾ Vergl. Baron. Annal. a. 325. n. XVIII. T. IV. p. 92. Vales. zu Euseb. Vit. Constant. III. 8. Tillemont Mém. T. VI. p. 636. 805. Lenormant Fragm. copt. du concile de Nicée p. 7. 8. 9. Hefele Conciliengesch. I. S. 257 ff. der 2. Ausg.

dem Concil: 300 und mehr Bischöfe hätten alle einen und denselben Glauben bekräftigt ¹⁾. Ebenso scheint Eusebius sich ausgedrückt zu haben ²⁾. Und Athanasius sagt: es seien in Nicäa ungefähr 300 Bischöfe gewesen; aber ein andermal nennt er ausdrücklich 318 Bischöfe ³⁾. Dieselbe Zahl erscheint in den nächstfolgenden Streitverhandlungen. Hilarius von Poitiers spricht sich (um 358) für das Homousion aus, welches zwar von 80 Bischöfen einst verworfen (der Synode zu Antiochien gegen Paulus von Samosata vom J. 269), aber von 318 neuerdings angenommen sei ⁴⁾. In der Correspondenz zwischen den morgenländischen Bischöfen und dem Papst Liberius vom Jahre 366 wird auf beiden Seiten diese Zahl geltend gemacht ⁵⁾. So wird sie denn von den Geschichtschreibern angeeignet ⁶⁾, geht durch Rufinus im Abendlande auf das Mittelalter über und erhält sich im allgemeinen Bewußtsein. Doch ist dabei die Unterscheidung zu bemerken zwischen der Zahl der versammelten und der das Homousion anerkennenden Bischöfe. Die einen reden von den erstern überhaupt; wenn aber Hilarius sagt, 318 hätten für das Homousion gestimmt, und Liberius von dem Glauben spricht, der durch 318 orthodoxe Bischöfe bestätigt sei, so sind die Gegner darin nicht mit be-

¹⁾ Constantin. M. Epist. ad eccles. Alex. bei Socrat. II. e. I, 9. der erste Brief. Und weiterhin: „denn was den 300 Bischöfen gefallen hat, ist nichts anderes als Gottes Wille“.

²⁾ Euseb. Vit. Constant. III, 8. wo der Text zwar auf „mehr als 250 in Nicäa versammelte Bischöfe“ lautet; aber Socrates I, 8. liest in dem Citat dieser Stelle: „mehr als 300“. Hingegen Eustathius Bischof von Antiochien bei Theodoret. II. e. I, 8 giebt nur zweifelhaft die Zahl 270 und bemerkt: er könne es nicht genau sagen wegen der großen Zahl, habe sich auch nicht recht darum bekümmert.

³⁾ Athanas. Epist. de decret. Nicaenae synodi c. 3. Opp. T. I. p. 210. D. Hist. Arian. ad mon. c. 66. p. 383. D. — Id. ep. ad Afros c. 2. p. 892. A.

⁴⁾ Hilar. de synodis §. 86. p. 1200. So auch Contr. Constantium imp. §. 27. T. II. p. 583: anathema tibi 318 convenientes apud Nicaeam episcopi sunt. — Le Blant Inser. chrét. de la Gaule T. I. p. 292. not. nimmt diesen Satz für einen Imperativ von Seiten der 318 Bischöfe gegen den Constantius; allein es ist eine einfache Aussage und drückt umgekehrt die Gesinnung des Constantius gegen das Concil aus, — tibi als Dativ des Subjects, wie Genes. 14, 19: benedictus Abraham Deo excelso.

⁵⁾ Bei Socrat. II. e. IV, 12. ed. Reading p. 225, 3. 227, 16.

⁶⁾ Hieronym. Chron. a. 2339. p. 191. ed. Schoene. Rufin. II. e. X, 1: in Nicæa 318 episcopis residentibus. Socrat. II. e. I, 8. ed. Read. p. 22, 11. Theodoret. I, 7.

griffen. Und ausdrücklich hält Socrates beides auseinander: 318 die Zahl der bekenntnistreuen Bischöfe, während 5 das Homousion verwarfen ¹⁾. Darauf führt auch das Mysterium, das man in dieser Zahl fand. Zunächst durch Vergleichung mit der Zahl der Knechte, mit denen Abraham die vier Könige besiegte (1. Mos. 14, 14.) ²⁾. So bezeichnet schon Hilarius (an der zuerst angef. St.) sie als eine heilige Zahl, in welcher Abraham als Sieger über gottlose Könige von dem, der Typus des ewigen Hohenpriesters ist, gesegnet werde. Und Liberius erklärt in dem erwähnten Schreiben: nicht von selbst, sondern durch göttliches Walten, sei zu Nicäa eine solche Zahl von Bischöfen versammelt mit dem wahnwitzigen Arius gleich der, mit welcher Abraham im Glauben so viele Tausende sich unterwarf. Auch Ambrosius in seiner Glaubenslehre vom Jahre 377, worin er unter den Concilien vornehmlich dem Nicenischen folgen will, findet, daß die 318 Bischöfe in dieser Zahl nicht durch menschlichen Plan zusammengekommen seien und erkennt durch Vergleichung ihres glaubenskräftigen und siegreichen Kampfes mit der That Abrahams in jener Zahl ein göttliches Zeichen ³⁾. Er findet außerdem aber in derselben mittelst der griechischen Zahlzeichen für 318, dem Kreuz und den Anfangsbuchstaben des Namens Jesu, T und IH, ein Zeugniß der Gegenwart des Herrn bei dem Concil ⁴⁾. — Indem nun dieser Zahl eine eigenthümliche Bedeutung beigemessen wurde, sie auch allbekannt war, geschah es, daß der Ausdruck „die 318 Väter“ ohne weiteres Bezeichnung des Nicenischen Concils ist.

Und zwar im Sinne höchster Autorität gleich der der Apostelfürsten. Daher, da die Gemeinschaft mit ihnen vorzugsweise die Gemeinschaft mit der Kirche überhaupt ausdrückte und der Ausschuß aus ihrer Gemeinschaft der Verdammniß des Arius gleichgesetzt wurde, als Ausdruck für die schwerste Kirchenstrafe; so ist bei Bedrohung mit

¹⁾ Das wären 323. Darnach ist die Angabe des Sozomenus zu erklären, H. e. I, 17: *ὕπερ ἀμφὶ τριακόσιοι εἴκοσι*.

²⁾ Diese Vergleichung bei den Griechen, in Ps. Athanas. Hist. de Melchisedec, Opp. T. II. p. 241. B. Maximus Opusc. X. de Melchisedec, Galland. Bibl. Patr. T. VIII. p. 97. D. macht die Vergleichung: wie Abraham mit seinen 318 Knechten gerüstet im Angesicht des Melchisedec die Feinde schlug, so haben im Angesicht Christi seine wahren Knechte die 318 Patriarchen in der Stadt Nicäa apostolisch gerüstet die Häresie geschlagen.

³⁾ Ambros. De fide Prolog. §. 5. T. II. p. 444.

⁴⁾ c. 18. §. 121. p. 467.

derselben vom christlichen Alterthum her diese Benennung oft angewendet worden.

Erstens in Grabchriften. Eine solche findet sich in Rom, früher in der Kirche S. Agatha, seit 1757 im vaticanischen, jetzt wohl im lateranischen Museum, der Jacutus eine eigene Schrift gewidmet hat.

28. Aringhi R. S. T. I. p. 138. Reines. p. 964, CCXC. Fleetw. p. 386, 5. Ciampini Vet. Mon. T. I. p. 225. Corsini Not. Graec. p. LIII. Jacut. Christ. antiq. spec. quae in Bonusae et Mennae titulo collustr. Rom. 1758, mit Facsimile. Perret Catac. T. V. Pl. IX, 16.

HIC REQUIESCIT. IN PACE DOMNA BONV
SA QVIX. ANN XXXXXX ET DOMNO MENNA
QVIXIT MNOS EABEAT ANAT
EMA A IVDA SI QVIS ALTERVM OMINE SVP
ME POSVER ANATHEMA ABEAS DA TRI
CENTI DECEM ET OCTO PATRIARCHE etc.

Eine andere in Rimini.

29. Murat. p. 1955, 1. Spreti Hist. Rav. Cl. II, 47. Vergl. Corsini l. c. p. LIII. de Rossi Bullet. di archeol. crist. 1864. p. 15.

HIC REQUIESCIT IN PA|CE VENERIV PR̄B etc.
Q(ui) H(unc) TVM(ulum) VIOL(averit) HABE
AT ANATHEMA. AD CCCXVIII
PAT. P. VERB(um) DN̄ SERGIV̄ B. EP̄C
PORT(ionem) C(um) IVD(A) TRAD(itore) DNI
N̄(ostri) IHV̄ XP̄.

Die Formel der Verwünschung verwehrt im ersten Fall einen andern Leichnam (omine statt hominem) darüber zu legen, im zweiten Fall das Grab zu verlegen. Der nachlässige und mißverständliche Ausdruck auf beiden Seiten hebt sich gegenseitig auf und erläutert einer den andern. (In der zweiten ist AD verschrieben statt DA, welches in der ersten zweimal steht, gleichbedeutend mit a oder ab.) In beiden ergeht die Androhung des Anathema von den 318 Patriarchen (das Wort nicht in dem specifisch hierarchischen Sinn genommen, den es seit dem chalcedonischen Concil hat) oder Vätern, welche das erstemal näher bezeichnet werden: qui canones exposuerunt; der Ausdruck der ersten abeat anatema a (statt ad oder apud) Juda ¹⁾ wird deutlicher durch den entsprechenden der andern Inschrift (habeat)

¹⁾ Dieser Satz klingt ziemlich fremd und steht auch außer der Construction. Wäre eine fehlerhafte Uebersetzung aus dem Griechischen anzunehmen, so könnte man ihn auf den weiterhin vorkommenden Ausdruck *ἡρ ἀπὸ τοῦ Ἰουδα* zurückführen, wo der Genitiv nicht das Subject, sondern das Object des Gluches anzeigt.

portionem cum Juda traditore Domini, — welches die gewöhnliche Formel ist. Der Inhalt des Anathema wird also dahin definirt, daß der Schuldige das Schicksal des Verräthers theile: wofür das Mit-telglied ist, sofern die Verdammung von den Vätern des Nicenischen Concils kommen soll, daß Arius mit Judas in gleiche Verdammniß gestellt worden, — wie auf dem ephesinischen Concil dem Nestorius sogar noch ehe er verurtheilt worden, widerfahren ist.

Nach der Formel dieser Inschriften läßt sich das Fragment einer dritten ergänzen, welche im Museum zu Pola sich befindet.

30. Mommsen C. I. Lat. T. V, 1. p. 33, 307.

† HIC IM PACE REQUIESCIT . . .

TORVM . Q . OC ¹⁾ SEPVLCRVM violaverit vel alterum

SVP ME PONERIT ²⁾ DA CCCXE ³⁾ III patribus anathema (h)abeat

ET ABEAT. PORCIONE CV IVDa

¹⁾ qui hoc. ²⁾ super me posuerit. ³⁾ a CCCXV.

Zweitens wie hier zum Schutz der Gräber, so findet sich dem-nächst bei Schenkungen dieselbe Drohung mit dem Spruch der 318 Väter urkundlich angebracht. So in einer Inschrift des Erzbischofs Johannes V. zu Ravenna in S. Apollinare in Classe vom Jahre 731, welche mit der Verwünschung schließt: wenn jemand, Erzbischof oder Abt, den den Mönchen verliehenen Grundbeiz entfremden oder ver-tauschen würde, so aeternam condemnationem sustineat cum tra-ditore Juda et (h)is qui petierit et qui largire temtaverit, con-strictus anathematis vinculo sanctorum trecentorum decem et octo patrum¹⁾. Aber die angebliche Bulle des Papstes Stephan III. an die Abtei Nonantula vom Jahre 752, welche auch das Anathema von den 318 Vätern auf die Verletzung des Privilegiums setzt (worauf Jacutius am a. D. p. 56 sich bezieht), ist unächt²⁾.

Bei den Griechen erscheint die Formel erst später, hat aber auch länger sich erhalten als im Abendlande. So setzt eine Inschrift in dem alten Sparta vom Jahre 1027, welche die Aufsicht über eine Brücke und eine Kirche von dem Stifter derselben regelt, auf die Uebertretung das ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ

¹⁾ Spreti Hist. Rav. Inscr. Cl. I. p. 325. Marini bei Mai p. 228, 1. Hier ist die Stelle Juda. Et zu berichtigen, nämlich der Punkt zu löschen; denn et is . . . temtaverit ist Subject zu sustineat.

²⁾ Bei Murat. Ser. rer. Ital. I, 2. p. 191. S. dagegen Tiraboschi Storia della badia di Nonantola T. I. p. 67. T. II. p. 18.

ἀπὸ τῶν τῆς π(αί)σων καὶ τῆς ἀγῶν τοῦ 'Ισίδωρου. 1). Nester findet sie sich am Schluß von Handschriften, z. B. einer Colbertinischen in Paris (n. 25, jetzt 1521), vom Jahre 1112, um den Besitz derselben sicher zu stellen durch Bedrohung dessen, der sie bei Seite schaffen würde.

Eine analoge Formel kommt in Bezug auf die Väter des zweiten Nicenischen Concils vom Jahre 787 in einer Sarcophag-Inscription vor, die aber im C. I. Gr. nicht aufgenommen ist.

2. Das II. allgemeine Concil zu Constantinopel, 381.

Ein Hauptdenkmal desselben ist das Miniaturbild in der Handschrift des Gregor von Nazianz zu Paris, Cod. gr. 510, welches besonders merkwürdig ist durch die in der Mitte der Versammlung thronende heilige Schrift; s. Evang. Kalender für 1858, S. 17 ff. mit Abbildung. Daraus sind hier jedoch nur die Aufschriften zu bemerken: oberhalb *ΕΝΟΛΟC ΣΥΝΟΔΟC*; unter einer gekrönten zur Linken des Thrones sitzenden Figur *ΘΕΟΛΟΓΙΟC Ο ΜΕΓΑΛ*; bei einer Figur, welche ausgeschlossen von dem Kreise der Bischöfe auf dem Boden sitzt mit erhobenen Händen, offenbar betroffen von dem gefaßten Beschluß, *ΜΑΚΕΔΟΝΙΟC*; und daneben der Name einer Figur, welche verloren gegangen ist, *ΠΡΟΛΙΝΑΡΙΟC*. Es sind also durch die Personen die beiden Hauptpunkte bezeichnet, über welche das Concil verhandelt und Beschluß gefaßt hat: die Lehre vom h. Geist gegen Makedonius, und die Lehre von der Person Christi gegen Apollinarius.

3. Das III. allgemeine Concil zu Ephesus, 431.

Es sind mehrere Inschriften erhalten von Kirchen, welche zu Ehren des dort gefaßten dogmatischen Beschlusses errichtet sind: sie nehmen zum Theil direct auf das Concil Bezug. Letzteres eine durch die Heidelberger Handschrift erhaltene Inschrift zu Rom.

31. Grat. p. 1174, 7. Baron. Ann. ad a. 440. T. XII. App. p. 918. ed. Mansi T. VII. p. 530. Fleetw. p. 470, 2. Marini bei Mai p. 108, 1.

CEDE PRIVS NOMEN NOVITATI CEDE VETVSTAS
REGIA LAETANTER VOTA DICARE LIBET
HAEC PETRI PAVLIQVE SIMVL NVNC NOMINE SIGNO
XYSTVS APOSTOLICAE SEDIS HONORE FRVENS
VNVM QVAESO PARES VNVM DVO SVMITE MVNVS
VNVS HONOR CELEBRAT QVOS HABET VNA FIDES

¹⁾ Kirchhoff C. I. Gr. 8704.

PRESBITERI TAMEN HIC LABOR EST ET CVRA PHILIPPI
 POSTQVAM EFFESI XPS VICIT VTRIQVE POLO
 PRAEMIA DISCIPVLIS MERVIT VINCENTE MAGISTRO
 HANC PALMAM FIDEI RETTVLIT INDE SENEX.

Fleetwood sagt: er wisse nicht, wer dieser Eustus oder wer Philippus sei und verstehe den Sinn der Inschrift nicht. Doch giebt sich jener deutlich zu erkennen als römischer Bischof, apostolicae sedis honore fruens; und zwar ist es Sixtus III. (432 — 440), worauf das Ereigniß aus V. 8 führt. Er giebt einer Kirche, die zuvor anders benannt worden, einen neuen Namen, er weihet sie den beiden Aposteln Petrus und Paulus: er bittet diese gemeinsam Eine Gabe anzunehmen, -- mit Einer Ehre werden die gefeiert, welche Ein Glaube bezeugt (quos habet una fides). Dieser Glaube aber hat einen neuen Sieg errungen, wodurch diese Widmung hervorgehoben ist. Das bringt der andere Theil der Inschrift, der zu dem Neubau und dessen Veranlassung übergeht, wie es V. 7 heißt:

Presbiteri tamen hic labor est et cura Philippi.

Also der Presbyter Philippus ist es, der die „Sorge und die Arbeit“ gehabt hat, -- woraus hervorgeht, daß es sich nicht bloß um eine neue Namensgebung, sondern um einen Neubau gehandelt hat, als die novitas, der die vetustas gewichen ist¹⁾: worüber dieser Philippus die Aufsicht geführt hat. Der technische Ausdruck ist eben das curare, wie zahlreiche Inschriften aus dem klassischen Alterthum, auch aus der Zeit der christlichen Kaiser beweisen, — die Stufen sind imperante, instante, curante, letzteres von den ausführenden Beamten. Aber auch in demselben Verhältniß eines Klerikers zum römischen Bischof schon in der noch vorhandenen Inschrift des Damaskus, welche die Herstellung der vaticanischen Wasserleitung durch denselben feiert²⁾; worauf es am Schlusse heißt:

Haec curavit Mercurius levita fidelis.

Und ähnlich in der Inschrift des Damaskus über dem Grabmal der Märtyrer Felix und Adauctus³⁾:

¹⁾ Denselben Vers: Cede vetus nomen, novitati cede vetustas, enthält die Inschrift des Bischofs Leo im Baptisterium zu Ravenna. Mai p. 174, 5.

²⁾ Baron. Annal. ad a. 384. n. XXIV. ed. Mansi T. V. p. 577. Bosio R. S. p. 27. Aringhi R. S. T. I. p. 223. Damasi Opp. Carm. XXXIX. ed. Sarazan. Fleetw. p. 388. 2. Dionys. Crypt. Vatic. tab. XXVII. Marini bei Mai p. 168, 4.

³⁾ Cod. Einsidl. p. 363, 74. ed. Mabillon. p. 68, 76. ed. Urlichs. Grut.

Presbyter Isverus Damaso rectore jubente
Composuit tumulum sanctorum limina adornans (nicht adorans).

Den andern Ausdruck labor enthält eine Inschrift Leo's I., unter dem das Dach der Paulskirche hergestellt wurde (B. 13) ¹⁾:

Laus ista Felix respicit te praesbiter
Nec te levites Adeodate praeterit,
Quorum fidelis atque pervigil labor
Decus omne tectis ut rediret institit.

Jener Bau ist also von dem Presbyter Philippus besorgt,

Postquam Effesi Christus vicit utrique polo, —

nachdem Christus zu Ephesus gesiegt hat: das ist der Sieg der ägyptischen Partei über Nestorius und die kleinasiatische Partei auf dem allgemeinen Concil zu Ephesus, der aber als Sieg Christi selbst vorgestellt wird, weil Nestorius durch Beanstandung des Namens Mutter Gottes für die Maria die Gottheit Christi selbst verleugnet haben soll. Rom aber war theilhaftig an dem Kampf, da der Vorgänger des Sixtus, Coelestinus, schon vor dem Concil entschieden gegen Nestorius Partei ergriffen hatte: er schickte drei Abgeordnete nach Ephesus, für welche das Commonitorium am 8. Mai 431 ausgefertigt ist ²⁾; sie kamen am 10. Juli in Ephesus an ³⁾ und traten sogleich in die Versammlung der ägyptischen Partei ein (laut Protocol) ⁴⁾. Einer dieser Abgeordneten ist eben jener Philippus, apostolicae sedis presbyter et legatus, — die beiden andern die Bischöfe Arcadius und Projectus ⁵⁾. In dem Ausdruck vicit utroque polo steht polus, wie häufig in der spätern Latinität, für Himmel, (da man coelum im Verse weniger brauchen konnte), — uterque polus, die beiden Himmelspole, wie bei Ovid. Pont. II, 7, 64: tristior ista Terra sub ambobus non

p. 1171, 18. Damasi Opp. Carm. XXIV. ed. Sarazan. und ed. Merenda. Fleetw. p. 406, 3. Marini bei Mai p. 377, 5. de Rossi R. S. T. I. p. 120.

¹⁾ Panvin. De VII urbis eccles. p. 72. Nicolai Della basilica di S. Paolo p. 186, 347. cf. p. 152. Marini bei Mai p. 111, 4. Es ist aber nicht felix, sondern Felix zu schreiben, der Name des Presbyters.

²⁾ Bei Mansi Concil. T. IV. p. 556.

³⁾ S. meine Kirchenrechnung S. 44. 45.

⁴⁾ Conc. Ephes. Act. II. bei Mansi l. c. p. 1281. A.

⁵⁾ Die drei werden auch genannt in den Schreiben des Papstes an die ephesin. Synode vom 8. Mai und an den Kaiser Theodosius vom 15. Mai, bei Mansi l. c. p. 1288. C. 1291. D.

jacet ulla polis, bezeichnen also den ganzen Himmel¹⁾ oder vielmehr die ganze Welt. An diesem Siege wird dem Philippus sein Antheil zugeschrieben im letzten Verse:

Hanc palmam fidei rettulit inde senex:

daß der senex oder Presbyter den Glaubenssieg von dort mitgebracht hat. In dem vorhergehenden Verse aber wird mit dem Ereigniß in Ephesus das römische Bauwerk verknüpft:

Praemia discipulis meruit vincente magistro.

Der siegende Meister ist wie in dem diesem vorangehenden Verse Christus. Und die Jünger sind eben Petrus und Paulus, denen der zu Ephesus mitstreitende Presbyter den Lohn, — praemia, gleichbedeutend mit munus und honor B. 5. 6, erworben hat: welcher in der ihnen geweihten Kirche besteht.

Also haben wir hier einen Zeugen aus dem ephesinischen Concil und die prägnanteste Urkunde, wie die dortigen Verhandlungen in Rom aufgefaßt sind.

Von demselben Papst ist zu Ehren des zu Ephesus bekannten Dogma von der Mutter Gottes eine der Patriarchalkirchen Roms, welche zuerst von Papst Liberius errichtet und nach ihm benannt war (basilica Liberiana)²⁾, neu gebaut und der Maria geweiht, — wie seine Inschrift bekundet, welche in den Mosaiken über der Hauptthür im Innern der Kirche sich befand. Im 16. Jahrhundert schon verwittert und halb zerstört, — Panvini las noch ein Stück des ersten Verses: VIRGO MARIA TIBI XISTVS NOVA T³⁾, ist sie durch die erst nach ihm bekannt gewordene Heidelberger Handschrift erhalten.

32. Grut. p. 1170, 7. Baron. Ann. bei der vorigen Inschr. Fleetw. p. 508, 1. Paulus de Angelis Basil. S. Mar. maj. p. 88. Blanchini zu Anastas. T. III. p. 106. Marini bei Mai p. 91, 2. vergl. p. 463. Bunsen Beschreib. Romä III, 2. p. 263.

¹⁾ Von dem Himmel als dem Sitz der Götter wird das Wort gebraucht in der Grabchrift des Rufus Vestus Avienus, Fabretti p. 742, 507. Burmann Anth. lat. IV, 310. Meyer 1402. v. 4:

et toto tibi jam plauditur ecce polo.

²⁾ *Lib. pontif. vit. Sixti III. c. 3. T. I. p. 142: hic fecit basilicam S. Mariae virginis, quae ab antiquis Liberii cognominabatur.*

³⁾ Panvin. De VII urbis eccles. p. 235.

VIRGO MARIA TIBI XYSTVS NOVA TECTA DICAVIT
 DIGNA SALVTIFERO MVNERA VENTRE TVO
 TV GENITRIX IGNARA VIRI TE DENIQUE FAETA
 VISCERIBVS SALVIS EDITA NOSTRA SALVS
 ECCE TVI TESTES VTERI SIBI PRAEMIA PORTANT
 SVB PEDIBVSQVE IACET PASSIO CUIQVE SVA
 FERRVM FLAMMA FERAEE FLVVIVS SAEVVMQVE VENENVM
 TOT TAMEN HAS MORTES VNA CORONA MANET.

Die Inschrift gehört zu den Mosaiten, in denen Maria wahrscheinlich mit dem Kinde, und Heilige dargestellt waren. Maria wird als Jungfrau und Mutter gepriesen, *genitrix ignara viri*, nach ihrem eigenen Wort von der Empfängniß, Luc. 1, 34; aber auch als die bei der Geburt Jungfrau geblieben sei, nämlich *visceribus salvis* geboren habe (V. 4). Und als Zeugen ihrer Mutterschaft, d. h. des von ihr geborenen Heilandes, die Märtyrer, wie es scheint mit Kränzen in den Händen, unter den Füßen die Zeichen des Martyriums: Eisen, Feuer, wilde Thiere, Wasser, Gift.

Auch die zweite Epoche für die Geschichte der Marienverehrung ist durch eine Inschrift in derselben Kirche repräsentirt, veranlaßt durch die Restauration, welche Eugen III. (1145—1153) ausführen ließ. Von dieser Inschrift sind die beiden ersten Verse im Original erhalten, eingemauert im Hofe neben der Kirche; den Text vollständig las noch Panvinius; neuerdings ist auch eine Aufzeichnung aus dem 14. Jahrhundert in der dem Signorili beigelegten Sammlung zum Vorschein gekommen.

33. (Signorili) Epitaph. 78. p. 101. ed. de Rossi. Panvin. De VII urbis eccles. p. 237. P. de Angelis l. c. p. 60. Bunsen Beschreib. Rom's III, 2. p. 267. Nibby Roma P. 1. moderna p. 382.

TERTIVS EVGENIVS ROMANVS PAPA BENIGNVS
 OBTVLIT HOC MVNVS VIRGO MARIA TIBI
 QVAE MATER CHRISTI FIERI MERITO MERVISTI
 SALVA PERPETVA VIRGINITATE TIBI
 ES VIA VITA SALVS TOTIVS GLORIA MVNDI
 DA VENIAM CVLPIS VIRGO MARIA NOSTRIS.

Da erscheint also ebenfalls die Lehre von der *virginitas post partum* (V. 4). Dieser Eugenius aber aus dem Cistercienserorden war ein Schüler des Bernhard von Clairvaux, der die Marienverehrung auf eine höhere Stufe erhob, auch speciell die gedachte Lehre vertritt. Aber mehr als das, der letzte Vers enthält die Anrufung der Maria

um Vergebung der Sünden: das geht über die Beschlüsse und Gedanken des ephesinischen Concils hinaus.

4. Die Räubersynode zu Ephesus, 449.

Zwischen dem dritten und vierten allgemeinen Concil liegt die zweite ephesinische Synode, welche mit dem Anspruch berufen war, auch für ein ökumenisches Concil zu gelten. Dazu kam es nicht, — im Gegentheil; und damit hängt zusammen, daß allerdings ein monumentales Gedächtniß derselben vorhanden ist, aber ein abwehrendes, welches in dieser Art seines Gleichen nicht hat. Es liegt in einer Widmung von dem nachmaligen Papst Hilarus (461—468).

Dabei handelt es sich sowohl um den Charakter der Versammlung als um den römischen Antheil an derselben, — außer individuellen dogmatischen und ethischen Motiven, die darin hervortreten. Der Charakter der Versammlung bestimmt sich schon durch ihren Zweck: der ging dem Namen nach dahin, kirchliche Streitigkeiten beizulegen, insbesondere die Sache des Eutyches zu erledigen, der wegen Verstoß gegen die Glaubenssätze des ephesinischen Concils durch die Synode zu Constantinopel unter Flavian abgesetzt war und darüber sich beschwerte; — in Wahrheit aber, den Flavian vom Amt zu bringen, und den Eutyches wieder einzusetzen: alles zu Ehren der ägyptischen Parteirichtung, deren Haupt, Dioscurus vom Kaiser Theodosius II. zum Vorsitz berufen war. Papst Leo, nachdem er die Acten der Synode von Constantinopel eingesehen, erklärte sich persönlich und sachlich in seinem dogmatischen Briefe an Flavian, Bischof von Constantinopel, mit ihm einverstanden und instruirte in diesem Sinn seine Abgesandten nach Ephesus: den Bischof Julius, den Presbyter Renatus, den Diaconus Hilarus ¹⁾. Die Synode wurde am 1. August 449 eröffnet und in der Marienkirche gehalten. Das Verfahren entsprach dem Zweck, Anwendung von Trug und Gewalt, um die vorgefaßte Absicht durchzusetzen: Berechtigte wurden ausgeschlossen, Unberechtigte zum Abstimmen aufgeboten, Widerstand durch Drohungen, auch durch wirkliche Austheilung von Schlägen gebrochen. Hilarus jedoch, der unter den römischen Abgesandten in den Verhandlungen am meisten hervortritt, protestirte wider alles, was mit Gewalt oder aus Furcht geschehe, flüchtete, um nicht zur Unterschrift gezwungen zu werden, und

¹⁾ Die Namen werden genannt in den Briefen des Papstes vom 13. Juni an den Flavian, an den Kaiser Theodosius und an die ephesinische Synode, Ep. XXVIII. XXIX. XXXIII. ed. Ballerin. T. I. p. 837. 841. 865.

entkam auf verborgenen und schwierigen Wegen nach Rom, während der Bischof Flavianus das Opfer der Gewaltthätigkeit wurde und nach drei Tagen starb. Der Papst hat sodann in Briefen an den Kaiser und an die Pulcheria vom 13. Octbr. sowie an Clerus und Volk von Constantinopel vom 15. Octbr. die Beschlüsse sammt dem ganzen Verfahren verworfen, auf Grund des ausführlichen Berichts des Hilarus, der auch direct an die Prinzessin Pulcheria sich darüber ausgesprochen hat ¹⁾. Hieraus erklärt sich die Inschrift über der Thür einer der drei Kapellen, welche derselbe, nachdem er 12 Jahre später den bischöflichen Stuhl bestiegen, bei dem lateranischen Baptisterium errichtete: und zwar der Kapelle des Evangelisten Johannes.

34. Panvin. De VII urbis eccles. p. 163. Baron. Ann. a. 449 n. Cl. ed. Mansi T. VIII. p. 30. Rasponi De basil. Lateran. p. 230. Ciampini Vet. monim. P. I. p. 238. Marini bei Mai p. 100. 3. Niebuhr Beschreib. Roms III, 1. S. 542.

LIBERATORI. SVO. BEATO. IOANNI. EVANGELISTAE. HILARVS.
EPISCOPVS. FAMVLVS. CHRISTI

So liest man jetzt dort in einer Copie, im 16. Jahrhundert stand noch die ursprüngliche Steinschrift. Sie drückt die Gesinnung des Hilarus aus und zeigt den Hintergrund jener Thatfachen: die Gefahr, in der er geschwebt hatte, deren Größe an der Stärke und Dauer des Eindrucks sich bemisst; und den Dank für seine Errettung, den er dem Evangelisten Johannes schuldig zu sein glaubte, — er konnte von Ephesus her wohl auf ihn verfallen, da der Apostel dort zuletzt seinen Sitz gehabt. — Dieselbe Widmung einer Kirche an denselben Apostel ist kurz zuvor von der Galla Placidia in Ravenna dargebracht; aber der Grund ist in Bild und Schrift deutlich ausgesprochen ²⁾: nämlich Galla Placidia mit den Ihrigen zu Schiffe in Sturmes-

¹⁾ Hilar. Ep. ad Pulcher., unter den Briefen Leo's, Ep. XLVI. p. 928. — Die Briefe Leo's Ep. XLIV. XLV. L. p. 912. 920. 932.

²⁾ Agnell. Lib. pontif. Rav. in Vit. Joh. c. 6. p. 68. ed. Murat. Marini bei Mai p. 102. 3 f. — Die Widmung des Hilarus hat schon Rasponi a. a. O. (oder vielmehr Panvini) auf die Befreiung aus den Händen der Räubersynode bezogen; er drückt sich aber aus, als ob das in den Quellen stünde, was nicht der Fall ist, — es ist nur eine wahrscheinliche Combination. Aber von einem Gelübde an Johannes, „den Patron von Ephesus“, das er dem Hilarus beimißt, ist keine Spur. — Auch Niebuhr spricht von dem Gelübde; bei ihm muß es Flavian statt Florian heißen.

nöthen und dabei der Apostel Johannes ihr Hülfe bringend. Und die Inschrift:

SANCTO AC BEATISSIMO APOSTOLO IOHANNI EVANGELISTAE
GALLA PLACIDIA AVGVSTA CVM FILIO SVO etc.
LIBERATIONIS PERICVLVM MARIS VOTVM SOLVENTES.

Doch das war eine Befreiung nur aus Seegefahr; Hilarus war den Anschlägen von Geistlichen und Mönchen entkommen, deren Synode durch ihren Namen in der Geschichte gezeichnet ist.

5. Das IV. allgemeine Concil zu Chalcedon, 451.

Während bisher auf den allgemeinen Concilien die Entwicklung und Formulirung der Lehre in der griechischen Kirche vorgegangen war, wobei die römische durchaus in zweiter Linie steht (wie zuletzt die erwähnte Instruction des Papstes Coelestinus an seine Abgesandten nach Ephesus beweiset, sie sollten an Cyrillus sich anschließen); so tritt bei dem chalcedonischen Concil eine Wendung ein, sowohl für die Veranstaltung desselben als für die Entscheidung in der obschwebenden Frage: welches beides von Leo I., dem römischen Bischof, ausgeht. Nachdem er in derselben Stellung genommen, schon vor der letzten ephesinischen Synode, und gegenüber dem Euthychianismus in jenem Brief an den Flavian die Lehre von den beiden Naturen in Christo entwickelt hatte, verblieb er nach derselben die einzige Autorität vom Abendlande her, da im Orient die siegende Partei sich vollständig compromittirt hatte. Der dogmatische Brief an den Flavian, der auf der sogen. Räubersynode nicht einmal zur Verlesung zugelassen war, wurde von dem chalcedonischen Concil anerkannt und zu canonischer Geltung erhoben. Diese seine Wirksamkeit, neben manchem anderen, ist so nachhaltig erschienen, daß nach mehr als zwei Jahrhunderten Papst Sergius I., in der Grabschrift, die er ihm setzte, ausdrücklich darauf hinwies. Er war nämlich in der Vorhalle der Sakristei begraben; seine Gebeine wurden aber durch diesen Papst, da die Sitte unterdessen sich verändert hatte und man es schicklich fand, in die Kirche selbst versetzt: bei welcher Gelegenheit er die Grabschrift erhielt, welche die Heidelberger Handschrift sogar doppelt aufbehalten hat. Die bezügliche Stelle ist diese.

35. Grut. p. 1170, 4. Baron. Annal. ad a. 461 T. XII. App. p. 919. ed. Mansi T. VIII. p. 244. Bosio R. S. p. 34 f. Fleetw. p. 436, 1. Quesnel Opp. Leonis I. T. II. p. 351. und ed. Ballerini T. II. p.

599. Cancellieri De secretar. p. 637. Bunsen Beschreib. Rom's II. S. 73. vergl. S. 84. Sarti et Settele App. p. 121.

- v. 5. SED DVDVM VT PASTOR MAGNVS LEO SEPTA GREGEMQVE
CHRISTICOLAM SERVANS IANITOR ARCIS ERAT
COMMONET ET TVMVLO QVID GESSERAT IPSE SVPERSTES
INSIDIANS NE LVPVS VASTET OVILE DEI
TESTANTVR MISSI PRO RECTO DOGMATE LIBRI
QVOS PIA CORDA COLVNT QVOS PRAVA TVRBA TIMET
RVGIT ET PAVIDA STVPPERVNT CORDA FERARVM
PASTORISQVE SVI IVSSA SECVTVR OVES.
etc.

Und zwar besteht sein ganzes Elogium in dem Zeugniß für sein Hirten- und Thüchhüteramt in der Kirche, wie er die Heerde vor den Nachstellungen des Wolfs bewahrt habe:

testantur missi pro recto dogmate libri;

daß *rectum dogma* oder die *orthodoxa fides* ist eben die Lehre von den beiden Naturen in Christo, und die *missi libri* die Auseinandersetzung des Glaubens, welche er an den Bischof von Constantinopel Flavianus gesandt.

Daß aber vor allem andern, wodurch die Regierung Leo's bezeichnet ist, gerade der Lehrpunkt und so ausschließlich zu Ende des 7. Jahrhunderts hervortritt, hat ohne Zweifel darin seinen Grund, daß das Gedächtniß dessen eben feierlich erneuert war, da als Consequenz der Lehre von den beiden Naturen auf dem VI. allgemeinen Concil zu Constantinopel die Lehre von den beiden Willen in Christo festgestellt wurde: wobei Papst Agatho eine ebenso eingreifende Wirksamkeit übte.

5. Das V. allgemeine Concil zu Constantinopel, 553; und die Kirchenspaltung in Istrien.

Die Rechtgläubigkeit des Kaisers Justinian I. oder vielmehr seine Neigung dieselbe zu bekennen und geltend zu machen, nämlich die Uebereinstimmung mit den früheren kirchlichen Glaubensbeschlüssen, ist auch durch Inschriften bekundet, z. B. die Altarinschrift der von ihm erbauten Sophienkirche. Dazu kommt die Neigung, die Orthodoxie fortzubilden und in Glaubensstreitigkeiten entscheidend einzugreifen. So wurde von ihm das fünfte allgemeine Concil berufen und sein Werk war, obwohl er selbst von andern getrieben wurde, die Verdamnung der drei Kapitel durch dasselbe, nämlich der Person

des Theodoros und gewisser Schriften des Theodoret sowie des Briefes des Ibas. Während im Orient dies ohne Schwierigkeit durchzusetzen war, — man kam mit Absetzung eines Bischofs aus; wurde desto mehr Verwirrung im Abendland angerichtet durch die Glaubensbeschlüsse, die mit dem vorhergehenden allgemeinen Concil nur schwer in Einklang zu bringen waren. Hierauf deuten auch mehrere Inschriften hin.

Bekannt ist der Wankelmuth des Papstes Vigilius in dieser Glaubenssache. Er hatte früher dem Kaiser eidlich versprochen, sich für die Verdammung der drei Kapitel zu erklären. Nachdem nun das Concil am 4. Mai 553 eröffnet worden, sprach er durch sein Constitutum an den Kaiser vom 14. Mai sich gegen dieselbe aus. Das Concil aber verdammt ohne ihn und wider ihn am 2. Juni; und Vigilius, wie es scheint, wurde wegen seiner Widerspenstigkeit ins Exil geschickt; worauf er durch Schreiben an den Patriarchen Euthy chius von Constantinopel vom 14. Decbr. 553 und Verordnung (für das Abendland) vom 23. Febr. 554 seinen Einspruch widerrief und den Beschlüssen des Concils in der Verdammung der drei Kapitel beitrug. So konnte er zurückkehren, da man auch in Rom nach ihm verlangte. Aber es kam nur seine Leiche zurück: begraben wurde er in der Kirche des Marcellus an der Via Salaria auf dem Cömeterium der Priscilla ¹⁾; eine Grabchrift ist nicht überliefert.

Aber von seinem Gefährten in Constantinopel und Nachfolger Pelagius I. geben zwei Inschriften Zeugniß. Auch er hatte jenes Constitutum gegen die Verdammung der drei Kapitel unterschrieben, stimmte aber später in die Verdammung ein, und gelangte hiernächst mit kaiserlicher Hülfe (Marces erscheint als sein Beschützer) auf den römischen Stuhl. Eine Widmung auf dem Altar der Peterskirche ist mit Wahrscheinlichkeit diesem und nicht dem zweiten Pelagius beizumessen, indem sie im Allgemeinen auf den damaligen Zwiespalt hindeutet.

36. Grut. p. 1163, 7. aus cod. Palat. Baron. Annal. a. 555. T. XII. App. p. 926. ed. Mansi T. X. p. 158. Fleetw. p. 465, 1. Marini bei Mai p. 74, 2.

v. 6. . . (PELAGIVS) OFFERT MVNERA SACRA DEO.
VT ROMANA MANV CAELESTI SCEPTRA REGANTVR

¹⁾ Marcellin. Comes Chron., addit. p. 333. ed. Roncalli. *Lib. pontif. Rom.*, vit. Vigil. ed. Vign. T. I. p. 222.

SIT QVORVM IMPERIO LIBERA VERA FIDES.
 PRO QVIBVS ANTISTES ¹⁾ REDDENS HAEC VOTA PRECATVR
 SAECVLA PRINCIPIBVS PACIFICATA DARI
 HOSTIBVS VT DOMITIS PETRI VIRTUTE PER ORBEM
 GENTIBVS AC POPVLIS PAX SIT ET ISTA FIDES.

¹⁾ Cod. Palat.: ANTISTIS.

Er vollbringt also Gelübde und bittet um den Schutz des Himmels für das römische Reich und um Frieden für alle Völker, nachdem durch die Wirkung des Petrus der Feind bezwungen, — das sind die Gothen, deren Reich und Stellung in Italien eben im Jahre 553 durch Marseus definitiv ein Ende gemacht war. Voran steht aber das Verlangen und der Zweck, daß unter der göttlichen Regierung durch den kaiserlichen Scepter die vera fides frei sei; und am Schluß, nach Erwähnung des Sieges über den äußeren Feind, wird auch die Glaubenseintracht erbeten: — was auf eine Spaltung geht, welche die Beschlüsse jenes Concils zur Folge hatten.

Das wird deutlich durch die Grabsschrift des Pelagius:

37. Petr. Manlius De basil. S. Petri c. 35. p. 42. B. Panvin. De basil. Vatie. VI, 22. p. 349. Bosio R. S. p. 36. Aringhi T. I. p. 251. Baron. Ann. ed. Mansi ad a. 559. T. X. p. 184. aus Manlius. Cancellieri De secretar. p. 661. Sartiet Settele App. p. 125. Bunfen Beschreib. Rom's II. S. 72.

Nämlich in der Aufzählung seiner Tugenden (virtutum numeret titulos ecclesia Dei, v. 7 ff.) steht voran, v. 9:

RECTOR APOSTOLICAE FIDEI VENERANDA RETEXIT
 DOGMATA QVAE CLARI CONSTITVERE PATRES
 ELOQVIO CVRANS ERRORVM SCISMATE LAPPOS
 VT VERAM TENEANT CORDA PLACATA FIDEM.

Da erscheint wiederum die vera fides, näher bestimmt durch den Gegensatz schisma (errorum), und parallel die veneranda dogmata apostolicae fidei, quae clari patres constituere: das sind die Glaubensbeschlüsse des fünften allgemeinen Concils, die Verdammung der drei Kapitel. Und es wird dem Papst (rector) zum Verdienst gerechnet, daß er dieses dem Abendlande kund gethan (rexit) und die Getrennten zum wahren Glauben zurückgeführt. Denn der Papst hatte viel zu thun, die allgemeine Abneigung im Abendlande zu überwinden. Es gelang mit Hülfe der weltlichen Macht, ausgenommen in Aquileja und Istrien, wo man die Be-

schlüsse des V. Concils verwarf. Vergebens rief Pelagius gegen die Widerspenstigen den Marses auf. Es verblieb daselbst ein Schisma, das bis zu Ende des 7. Jahrhunderts dauerte: wovon nur geringe Kunde überliefert ist. Es kommen aber etliche Inschriften zu Hülfe: für beide Abschnitte, in denen das Schisma zu Ende geht, unter P. Honorius und P. Sergius.

Erstens von einer Beendigung des Schisma in Istrien unter P. Honorius (626—638) geben zwei Inschriften Nachricht: die eine auf der Thür der Peterskirche, die andere auf seinem Grabe.

38. Grut. p. 1163, 5. aus cod. Palat. Canis. Lect. antiq. T. VI. p. 412. ed. Basnage T. II. p. 378. aus cod. S. Gall. Baron. Ann. a. 638. T. XII. App. p. 930. ed. Mansi T. XI. p. 323 f. Fleetw. p. 416, 2. Marini bei Mai p. 106, 2.

Romae olim in porta sinistra basilicae S. Petri.
LVX ARCANA DEI VERBVM SAPIENTIA LVCIS
etc.

Diese Inschrift schließt sich nach Inhalt und Form ganz an die des Pelagius (Nr. 36) an, so daß sie selbst darnach emendirt werden kann (statt LVX ARCANA ist ohne Zweifel zu lesen VOX ARCANA). Auch ist hier von der Herkunft des Wortes und dem Befehl an seine Jünger die Rede, sodann von dem Primat des Petrus und seiner Macht den Himmel zu öffnen und zu schließen, woran die Verkündigung vom Ende des Schisma anknüpft,

- v. 11. NAM SVB MORTIGENAE QVIDAM LATVERE GEHENNAE
VERBERE CONFOSSI MENTE FIDE OPERE.
HISTRIA TESTATVR POSSESSA HOSTILIBVS ANNIS
SEPTIES ET DECIES SCISMATE PESTIFERO.
v. 17. SED BONVS ANTISTES DVX PLEBIS HONORIVS ARMIS
REDDIDIT ECCLESII MEMBRA REVVLSA PIIS
DOCTRINIS MONITISQVE SVIS DE FAVCIBVS HOSTIS
AVSTVLIT EXACTIS IAM PERITVRA MODIS.

Darnach ist Istrien von der Pest des Schisma befallen gewesen, — so lange als nach Jeremias die Gefangenen in Babylon zu büßen hatten. Aber, heißt es, der treffliche Bischof Honorius brachte mit frommer Rüstung der Kirche die getrennten Glieder zurück. Das war also, da das Schisma im Jahre 556 seinen Anfang genommen hat, im Jahre 626 zu Anfang der Verwaltung des Honorius.

Dasselbe Ereigniß dient zum Nachruhm dieses Papstes in der Grabchrift, welche, wie es scheint, P. Donius ihm gesetzt hat.

39. Grut. p. 1165, 11. Baron. am a. D. Bosio R. S. p. 37. Aringhi T. I. p. 255. Fleetw. p. 417, 1. Sarti et Settele App. p. 130.

v. 5. SEDIS APOSTOLICAE MERITIS NAM IVRA GVBERNANS
DISPERSOS REVOCAT OPTIMA LVCRA REFERT
VTQVE SAGAX ANIMO DIVINO IN CARMINE POLLENS
AD VITAM PASTOR DVCERE NOVIT OVES.
HISTRIA NAM DVDVM SAEVO SVB SCISMATE FESSA
AD STATVTA PATRVM TEQVE MONENTE REDIT.

Merkwürdig ist daß allein diese Inschriften die Kunde von dem Ereigniß überliefert haben ¹⁾. An dem Thatbestand ganz und gar ist nicht zu zweifeln, da sie den Charakter gleichzeitiger öffentlicher Urkunden haben. Doch erleidet derselbe einige Einschränkung durch eine spätere Nachricht im römischen Pontificalbuch, wonach vielmehr zur Zeit des P. Sergius (687—701) durch dessen Ermahnung und Belehrung der Erzbischof und die Synode von Aquileja das V. allgemeine Concil, das sie bis dahin verwarfen, beruhigt angenommen haben ²⁾. Wenn solches mehr als ein halbes Jahrhundert später geschehen ist, so hat die erstmalige Einigung unter Honorius entweder nicht Bestand gehabt oder es ist nur ein Theil gewonnen.

Andererseits erleidet die Nachricht des Pontificalbuchs über P. Sergius und sein Verdienst eine Einschränkung, aus longobardischen Quellen; doch so, daß die Thatsache der Einigung zu seiner Zeit dadurch bestätigt wird.

Das ist zunächst die Grabchrift eines angesehenen Geistlichen (minister Christi) Thomas, welche von einem ihm innig anhängenden Schüler gesetzt worden.

40. Grut. 1169, 6. aus cod. Palat. Baron. Annal. ad a. 638. T. XII. App. p. 930. ed. Mansi T. XI. p. 325. Bosio R. S. p. 37. Aringhi T. I. p. 255. Fleetw. p. 498, 1. Oltrocchi Eccl. Mediolan. hist. ligust. 1795. p. 653 f. Troya Storia d'Italia Vol. IV. P. III. p. 44 f.

Da heißt es, nach dem Preise seines Charakters, am Schluß:

v. 13. ERROR(e) VETERI DIV AQVILEGIA CAECA
DIFFVSAM CAELITVS RECTAM DVM RENVERET FIDEM
ASPERA VIARVM NINGVIDOSQVE MONTIVM CALLES
CALCANS INDEFESSVS GLVTINASTI PRVDENS SCISSIONS.

¹⁾ Vergl. de Rubéis Monim. eccles. Aquil. p. 299 f. Walch Hist. der Ketzereien Bd. VIII. S. 399.

²⁾ Lib. pontif. Rom., vit. Sergii c. 15. T. I. p. 314. ed. Vign. Daraus bei Beda De sex aet. mundi p. 32. Smith und Paul. Diae. VI, 14. Ueber das Verhältniß dieser Quellen s. meine Einl. in die monument. Theol. S. 204.

„Während Aquileja, in verjährtem Irrthum lange verblindet, den vom Himmel verbreiteten wahren Glauben verschmähte, bist du über rauhe Wege und schneebedeckte Bergsteige unermüdlich gewandert und hast weise die Getrennten wieder vereinigt“. Die Grabchrift gehört sehr wahrscheinlich nach Pavia¹⁾; die nähern Umstände, auch die Zeit des Ereignisses läßt sie im Dunkeln. Da nun die vorgeordneten Inschriften dem P. Honorius die Beilegung des Schisma zuschreiben; so wäre möglich, daß derselbe dieses Thomas sich dafür bedient habe, — wie Baronius nachträglich (am a. D.) angenommen, wonach auch de Rubeis den Thomas in die Zeit des P. Honorius setzt. Das gilt aber nicht: der Beweis kommt aus Bobbio, wonach dieser Akt der Zeit und der Initiative des Königs Kunibert (688—700) angehört, somit in die Zeit des P. Sergius trifft, durch den er auch zum Abschluß gelangt.

Es ist der Rhythmus von Bobbio, der auf Befehl dieses Königs verfaßt, das Ereigniß und ihn selbst verherrlicht, — ungeachtet der Unbeholfenheit der Sprache ein kostbares Document (zuerst veröffentlicht durch Oltrochi 1795)²⁾, bedeutend nicht allein durch den thatsächlichen Inhalt, sondern auch durch die Auffassung, die Stimmung, die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der Darstellung, welche den Leser zum Theilnehmer des Hergangs macht. Schon in alter Zeit, heißt es, ist das Schisma entstanden im Norden, wo nach dem Propheten der Stolz thront, von wo alles Uebel auf Erden sich ausbreitet (Jes. 14, 13. Jerem. 1, 14). Die gleiche Tausche haben sie mit uns, sowie den Glauben an die Trinität, die von Aquileja, welche die fünfte Synode verwerfen: wer aber ganz mit den vier (Synoden) stimmt und eine mißachtet, ist schuldig in Bezug auf alle (nach Jacob. 2, 10). Damit in ganz Italien Glaubenseintracht sei, befahl der König die Versammlung in Pavia, — (nämlich eine Synode unter dem Vorsitz des Bischofs Damianus von Pavia, wie aus dem Folgenden erhellt). Es traten ein die Rechtgläubigen und bekämpften die Gegner aus den sanctionirten Schriften der Väter, und enthüllten die Häresie des Paulus und Pyrrhus sowie des Theodorus, Ibas und Theodoret. (Jene beiden waren Patriarchen von

¹⁾ Fleetwood setzt sie nach Piacenza: wohl weil auf derselben Seite bei Gruter n. 1. eine Inschrift von dort voran geht. Allein n. 3. ohne Ueberschrift ist aus Pavia; und so möchte auch diese von da stammen.

²⁾ Oltrocchi am a. D. p. 625 ff. Troya am a. D. p. 39 ff.

Constantinopel 639—642, 642—654, worauf der erstere noch einmal eintrat, und als Häupter der Monotheleten auf der lateranischen Synode von 649 verdammt; die anderen sind eben die drei Kapitel, über deren Verdammung auf der V. Synode das Schisma entstanden war). Die Schismatiker sahen sich besiegt: die fünfte Synode wurde anerkannt ¹⁾, in der Kirche die Eintracht beschworen und durch gemeinsamen Genuß des Abendmahls besiegelt. Keiner auf beiden Seiten konnte bei so großer Freude der Thränen sich erwehren. Nun wurden auf Befehl des Königs von beiden Theilen Gesandte erwählt, von den Rechtgläubigen der Geistliche Thomas und ein Rechtskundiger Theodoaldus, und nach Rom an den Papst Sergius geschickt, der in einer Synode mit Freuden sie empfing und aus ihren Händen eine Urkunde über das Vorgefallene von Seiten des Bischofs Damianus von Pavia entgegennahm. Darauf verkündigte er dem Könige Vergebung der Sünden, nach dem apostolischen Spruch: wer einen Sünder vom Irrthum bekehrt, wird seine Seele vom Tode erretten (eine freie Anwendung von Jacob. 5, 20) ²⁾.

Hieraus geht hervor erstens, daß der Schwerpunkt der Sache in Pavia liegt, die Initiative bei König Konstantin, — wie nicht allein der wohlunterrichtete Verfasser des Rhythmus ausagt: damit einerlei Glaube in ganz Italien sei, habe der König die Versammlung berufen; sondern auch der Papst selbst, da er den König unter die Verheißung des Spruches Jac. 5, 20 stellt. Nachdem die Spaltung

¹⁾ Die Bedingung der Annahme ist bei der Kürze der Strophe nicht ganz klar. Wie sie sich überwunden sehen, *ilico petunt a rege, ut jurent catholici melius quintam recipere sinodum et se promittunt consensuros postea ac juraturos credendos recipere*. Sie machten also ihre eidliche Annahme der 5. Synode davon abhängig, daß zuvor die Katholischen den Eid darauf ablegten *melius quintam recipere sinodum*. Was heißt *melius recipere*? Der ganze Streitpunkt war, daß die Schismatiker in der Annahme der 5. Synode, d. h. der Verdammung der drei Kapitel eine Verleugnung oder Verletzung der 4. Synode sahen. Also wird „die 5. Synode *melius*, nämlich im besseren Sinn, annehmen“ wohl bedeuten: die Katholischen sollten schwören, daß ihre Annahme der 5. Synode unbeschadet der Autorität der 4. Synode geschehe. Das war von dieser Seite stets behauptet; sie konnten es demnach auch jetzt unbedenklich thun. Durch die feierliche Kundgebung aber verlor die Aufhebung des Schisma den Charakter einer bloßen Unterwerfung, indem ein zweiseitiger Akt hergestellt wurde.

²⁾ In dem biblischen Text geht *verzehe* auf den Befehten, hier wird es auf den Befehlenden bezogen.

gehoben war, wird die Thatsache nach Rom gemeldet: der Papst hat sie also nur angenommen und gutgeheißen ¹⁾).

Die Veranlassung die Sache aufzunehmen, scheinen die Verhandlungen und Beschlüsse des jüngst zuvor abgehaltenen VI. allgemeinen Concils gegeben zu haben, welches den Monotheletismus verdamnte. Denn da die Schismatiker von Istrien nichts weniger als Monotheleten, vielmehr erklärte Gegner der Monophysiten waren; so war kein Grund diesen Punkt in der Person des Paulus und Pyrrhus mit vorzubringen, wenn nicht die Beschlüsse jenes Concils im Vordergrunde standen. Wenn man aber der Uebereinstimmung mit dem VI. Concil sich bewußt geworden; so mochte sich der noch fortdauernde Zwiespalt über das V. allgemeine Concil zumal einem so katholisch gesinnten Fürsten, wie es die longobardischen waren, zur Behandlung aufdrängen.

Es ergibt sich ferner, daß der Geistliche Thomas in dieser Angelegenheit einen vortwaltenden Einfluß geübt hat, ja er scheint die Seele der Ausführung gewesen zu sein, da er in der Verhandlung sowohl mit Aquileja als mit Rom in erster Linie steht. Denn nach dem Rhythmus ist er einer der beiden Abgesandten des orthodoxen Theils, die mit dem Resultat nach Rom gingen: er wird als der erste genannt und ist, wie es scheint, der einzige Geistliche. — Die vorerwähnte Grabchrift aber, die ohne Zweifel demselben Thomas angehört, preiset sein Verdienst um die Herstellung der Eintracht, wie er unermüdllich gewirkt bei beschwerlichen Wanderungen: was nur auf den Weg zwischen Pavia und Aquileja (nicht auf Rom und auf Aufträge des Papstes) sich beziehen kann, denn von Aquileja allein ist die Rede. Also dort hatte er persönlich auf Verständigung und Bereitschaft zur Verhandlung gewirkt bevor die Synode zu Pavia gehalten und das Friedensresultat erzielt wurde.

So ergänzen sich die drei Beweisstücke, die Nachricht im römischen Pontificalbuch, die Grabchrift aus Pavia und der Hymnus von Bobbio, um diese Thatsache in volles Licht zu setzen.

¹⁾ Sehr richtig bemerkt Walch, Hist. der Ketzereien Bd. VIII. S. 401, nach dem damaligen Stand der Quellen (1778): die Annahme der fünften Synode durch die Kirche von Istrien (Aquileja) bleibe immer räthselhaft; und vermutet, daß in nicht genug bekannten politischen Umständen ein näherer Grund dieser Veränderung zu suchen. Diese Umstände sind in der That das Einschreiten des longobardischen Königs, welches der (erst 17 Jahre später bekannt gewordene) Rhythmus von Bobbio schildert. — Aber Hefele Conciliengesch. Bd. II. S. 899, wo das Ende des Schisma vorkommt, hätte denselben berücksichtigen, speciell die Nachricht von der entscheidenden Synode zu Pavia aufnehmen sollen.

Die Adresse der letzten Capitel des Briefes an die Römer.

Von

Dr. Hermann Schulz, Professor in Heidelberg.

Die nachfolgenden Bemerkungen sind weit davon entfernt, für ihr Ergebniß das zu beanspruchen, was man in geschichtlichen Fragen Sicherheit nennen kann. Sie sollen nur eine Ansicht, die sich dem Verfasser als eine nicht unwahrscheinliche bei jedem neuen Versuche stärker aufgedrängt hat, mit kurzer Angabe der Beweggründe, welche zu ihr geführt haben, dem theologischen Publikum vorlegen, dessen Prüfung sie, wie ich meine, auch wenn sie sich als nicht stichhaltig erweisen sollte, nicht ganz ohne Förderung in Anspruch nehmen wird. Für diejenigen Leser, welche sich, wie noch neuerdings Hilgenfeld und Scherlen, überzeugen können, daß alle Bestandtheile des 16. Capitels des Briefes an die Römer wirklich von Paulus an diese Gemeinde gerichtet sein können, haben diese Darlegungen keine Bedeutung. Vielmehr gesteht der Verfasser gern, daß so lange diese Ansicht festgehalten werden kann, sie jeder andern vorzuziehen ist. Wer aber die immer allgemeiner werdende Ansicht theilt, daß mindestens im letzten Capitel dieses Briefes sich Bestandtheile finden, welche zwar sicher von Paulus herrühren, aber von ihm nicht an die Gemeinde zu Rom, sondern an eine kleinasiatische Gemeinde, am ersten die von Epheus, gerichtet sein müssen, der wird die Vermuthung wenigstens nicht ungeprüft abweisen können, daß auch in den vorhergehenden Abschnitten des Briefes sich solche, nicht nach Rom bestimmte Bestandtheile finden können. Und der Prüfung solcher Theologen lege ich das Nachfolgende vor.

Ich vermeide dabei jedes Eingehen auf die Einleitungsfragen in unsern Brief und die Literatur, welche dieselbe behandelt, und verweise dafür vorwiegend auf die Angaben bei H. Fucht (über die letzten beiden Capitel des Römerbriefes, Berlin 1871), bei Mangoldt (der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, 1866), bei Weyßschlag (theologische Studien und Kritiken, 1867, 4) und bei Holz-

mann (Zeitschr. für wissensch. Theol., 1874, S. 504 ff.)¹⁾. In Betreff der römischen Gemeinde nehme ich aus Cap. 1—11 des Briefes als zugestandenes Ergebniss an, daß die Christen in Rom auf einem nicht gegen Paulus gerichteten, wohl aber mit der paulinischen Denkweise überhaupt noch nicht in Verührung gekommenen, einfach jüdisch-christlichen Glaubensstandpunkte sich befanden. Ob sie in ihrer Mehrzahl der jüdischen Nation angehörten oder nicht, das kommt für unsere Frage nicht in Betracht. Mir selbst erscheint vorzüglich aus Cap. 11 sicher, daß das national jüdische Element das weniger zahlreiche gewesen sein muß; Beshlag hat, wie ich meine, die wahrscheinlichste Auffassung in dieser Hinsicht ausgesprochen. Jedenfalls aber war die Gemeinde nicht von Paulus gegründet, in keiner näheren Beziehung zu ihm, und ihm persönlich unbekannt. Der Zweck des Briefes, wie ich ebenfalls als zugestanden voraussetzen kann, war, die paulinische Art des Christenthums und die in der Missionspraxis des Paulus hervortretende Auffassung von den Wegen Gottes mit der Geschichte seines Reiches, den Christen in Rom annehmbar zu machen, um Paulus für eine zukünftige Wirksamkeit im Occident an dieser Gemeinde eine zuverlässige und willige Hülfe, an Rom einen Missionsmittelpunkt, wie Antiochia und Ephesus, zu schaffen.

Die Entscheidung für die Frage, ob unserm Briefe überhaupt Bestandtheile eines andern paulinischen Briefes beigemischt sind, liegt meiner Ansicht nach in 16, 17—20. Dieser kleine Abschnitt ist ebenso sicher paulinisch, als er andrerseits unbegreiflich erscheint, wenn er an einen Leserkreis gerichtet sein soll, welcher der paulinischen Denkweise fremd und von Paulus weder als Lehrer abhängig noch ihm persönlich befreundet war, und welcher außerhalb der seit der zweiten Missionsreise des Apostels in Asien und Griechenland sich erhebenden Streitigkeiten zwischen dem paulinischen Evangelium und dem pharisäisch-christlichen Judaismus stand. Die angeredete Gemeinde steht nach B. 19 in einem Zustande notorischen Gehorsams. Damit kann nicht (wie 1. Petri 1, 14) der Gehorsam gegen Christus gemeint sein; denn diesen bedrohte ja auch die antipaulinische Agitation nicht, wenn auch Paulus ihre Träger persönlich als solche be-

¹⁾ Aus diesem Aufsatze sehe ich nach Vollendung der vorliegenden Abhandlung, daß Straatmann in der mir nicht zugänglichen Theologisch Tijdschrift 1868, 27, verwandte Anschauungen aufgestellt haben muß. Wie weit die Verwandtschaft geht, vermag ich nicht zu ermessen.

zeichnet, welche nicht Christus, sondern ihren eigenen Fleischslüsten dienen (18). Es kann sich vielmehr nach V. 17 nur um den Gehorsam gegen die „Lehre, welche sie gelernt haben“ handeln (Phil. 2, 12). Diese Lehre aber, gegen welche sie nach allgemeinem Wissen gehorsam sind, kann, wenn Paulus so allgemein wie hier vor Unruhe erregenden Zwiespaltstiftern warnt, nur die paulinische Lehre des Evangeliums sein. So muß die angeredete Gemeinde eine von Paulus oder von Paulinern gegründete, und dem paulinischen Christenthum bisher trotz aller Versuchungen und trotz zu großer Arglosigkeit gegen erbaulich auftretende Verführer treu gebliebene gewesen sein. Das aber paßt auf Rom gar nicht, — vortrefflich auf eine der asiatischen Gemeinen des Paulus, welche, wie wir aus dem Galater- und den Corinthernbriefen wissen, von judaistischen Gegnern des Paulus durchzogen wurden.

Die Irrlehrer selbst aber müssen, nach der ganzen Art wie Paulus vor ihnen warnt, in der betreffenden Gemeinde schon gegenwärtig gedacht werden. Nicht bloß das *σκολιῶν* und *ἐκκλίνειν* weist eher auf Menschen hin, welche in der Gemeinde schon jetzt auf täuschende Weise Gemeinschaft suchen, als auf unbekannte, die erst später möglicherweise kommen können. Vor allem bezeichnet der Ausdruck *τοῖς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδασκίαν τῶν ὑμεῖς ἐμάθετε ποιοῦντας* diese Leute als den Lesern aus Erfahrung bekannt und als in ihrem Verwirrungs- und Zwisterregungswerke schon begriffen. Auch könnte Paulus den Lesern mit sittlichem Rechte kaum diese Leute als nicht Christo, sondern den eigenen Lüsten dienend bezeichnen, wenn er nicht ganz bestimmte, den Lesern wie ihm selber bekannte Persönlichkeiten im Auge hatte. Ganz undenkbar aber ist, daß einfach judenchristlich denkende Christen wie die zu Rom von der antipaulinischen Mission schon in einer Zeit behelligt gewesen sein sollten, wo Paulus selbst noch nicht über Syrien, das *πέραν τῆς ἀντιοχείας*, hinausgekommen war, und wo er selbst erst mit ihnen in einem solchen Briefe Anknüpfung suchte, — undenkbar vor allem, daß dann Paulus seine antijudaistischen Lehren in dem Briefe an die Römer so ganz anders als im Briefe an die Galater, völlig ohne polemische Schärfe, rein didactisch entwickelt hätte, — und daß er dann die heidnischen Glieder einer solchen Gemeinde vor Uebermuth gegen das Volk Israel so entschieden und geradezu gewarnt haben sollte, wie er es 11, 13 ff. thut.

In die Gemeinde, an welche unsre Verse gerichtet sind, muß die judaistische Lehre als ein bisher unbekanntes zersekendes

Ferment eingedrungen sein. Was Paulus für die Leser besorgt macht, ist nicht ihr unentwickelter Standpunkt, sondern ihre Arglosigkeit (18. 19). Er fürchtet also, daß sie zu vertrauensvoll und ungewappnet, ohne die nöthige Weisheit, sich von Leuten einnehmen lassen, welche mit erbaulichen Reden, — wie sie ja den Judaiſten natürlich aus der Schrift und den Worten der Jerusalemitischen Lehrer zu Gebote standen, — die Gemeinde auf ihre Seite zu bringen wissen. Er giebt die ermuthigende Versicherung, daß der Gott des Friedens, der also Zwistigkeiten und Aergernisse nicht will, den Satan in Kürze unter ihre Füße treten (20, 9), d. h. sie befreien wird von Aergerniß, Versuchung und innerem Kampfe. Das Alles paßt schlechtthin nur für eine paulinische Gemeinde, von nicht besonders hoch entwickelter Intelligenz und einer gewissen Leichtgläubigkeit, — für eine Gemeinde, in welcher der Kampf des paulinischen Evangeliums mit seinen Gegnern schon Thatsache war und betrübende Früchte trug. Auch trägt diese Redeweise eher den Stempel der Endzeit des Paulus, wo er ohne persönliche Aussichten hoffend auf die Entscheidung in der Parusie sah, als den einer Zeit, wo er in ungebrochener Kraft und Arbeitsfreude noch die eine Hälfte der Welt als Missionsfeld vor sich sah, und erst nach Erledigung desselben und dann folgender Befehrung Israels die Vollendung hoffte (11, 15). Für die römischen Christen aber paßt von allen diesen Aussagen keine einzige. Von diesem Abschnitte aus also meine ich, muß man zu der Annahme kommen, daß dem Briefe an die Römer Bestandtheile eines andern, an eine Paulinergemeinde gerichteten, wahrscheinlich später entstandenen Briefes beigemischt sind.

Wenn man zu dem Eindrucke dieses Abschnitts noch den der E. 16, 3—16 begrüßten Personen hinzunimmt, so wird die eben ausgesprochene Ueberzeugung zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben, wie u. A. Ewald, Laurent, Mangold, Reuß, richtig gefühlt haben. Ich kann mich hier auf oft Gesagtes zurückbeziehen, und möchte nur einzelne Hauptpunkte wiederholen.

Baur und nach ihm vorzüglich Lucht haben freilich die Vermuthung ausgesprochen, daß sich in diesem Verzeichnisse von zu grüßenden Freunden eine Liste der Notabilitäten der späteren römischen Gemeinde verberge, welche ein Nachahmer mit dem Namen des Apostels in Verbindung gebracht haben soll, um für den Schriftsteller Paulus in der Gemeinde zu Rom eine günstige Stimmung hervorzurufen. Aber abgesehen von der innern Unwahrscheinlichkeit dieses Verfahrens, hätte

ein solcher Nachahmer dann doch gewiß nicht auf „Mitarbeiter, Verwandte, Mitgefangene, Erstlinge Asiens“ etc. hingewiesen, und unterlassen, außer Hermas und dem „Gesinde des Marcissus“ irgend eine an Rom erinnernde und in die Gegend vom Ursprunge der römischen Gemeinde verflochtene Persönlichkeit, wie z. B. den Clemens zu nennen. Gegen einen Nachahmer entscheidet u. A. schon der Umstand, daß die Namen der Schwester des Nereus und der Mutter des Rufus nicht genannt werden, während zugleich die allergenauesten Beziehungen des Paulus zu diesen Frauen vorausgesetzt werden. Und ich vermag nicht einzusehen, warum man einen Mann Namens „Hermas“ nur gerade in Rom suchen soll, oder warum „die des Marcissus“ durchaus in Rom wohnende Sklaven oder Freigelassene des berühmten Günstlings des Claudius sein müssen, da doch die Inschriftensammlungen zeigen, daß angesehene Männer dieses Namens aus dem Stande der Freigelassenen damals in vielen Provinzen Roms vorhanden waren ¹⁾, und da eventuell Sklaven dieses im Jahre 58 längst hingerichteten Günstlings, vorzüglich jüdische, in sehr verschiedenen Gegenden des Reichs sich aufhalten konnten.

Gegen die Adresse nach Rom aber scheint mir trotz aller Gegenbehauptungen die Erwähnung des Ehepaars Aquilas und Priska entscheidend zu sprechen. Dasselbe stammte nach Act. 18, 2 aus Pontus und war, aus Rom durch das Edikt des Claudius vertrieben, damals mit Paulus in Corinth, offenbar auf der Durchreise nach Asien, indem Aquilas nach der Weise reisender Handwerker des alten und neuen Orients längere Stationen auf der Reise machte, und seinem Handwerke nachging. Nach 18, 8 gingen beide mit ihrem Hausgenossen Paulus nach Ephesus. Dort belehrten sie nach 18, 26 den Apollos. Und 1. Cor. 16, 19 werden sie als in Ephesus sesshaft und im Besitze einer kirchlichen Stellung erwähnt; denn da sich eine eigne Gemeinde in ihrem Hause versammelt, wird Aquilas das kirchliche Amt des Presbyters bekleidet haben, welches sich seiner Natur nach mit apostolischem Umherziehen nicht vertrug. Zwischen 1. Cor. 16 und der Abfassung des Briefes an die Römer liegen nun allerdings etwa 10 Monate. Aber es wäre sehr falsch, diesen ganzen Zeitraum für die Möglichkeit einer Uebersiedelung des Aquilas nach Rom in Betracht zu ziehen. Als Paulus unsern ersten Brief an die Corinthier schrieb, dachte Aquilas

¹⁾ et. z. B. Pape, Handwörterbuch der griechischen Eigennamen II. 3 ed. Benseler zu dem Namen des *Ναρκισσος* (Viguri, Florenz, Narbonne).

offenbar noch an keine Uebersiedelung in den Occident, und da Paulus bis zum Pfingstfest bleiben will (16, 8), so beabsichtigten bis dahin auch seine Freunde und Hausgenossen schwerlich abzureisen; die Corinthier würden gewiß sonst eine Benachrichtigung darüber erhalten haben, welche sie ja sehr interessiren mußte, und eine Erklärung, warum die beiden nicht über Corinth mit dem Apostel reisten ¹⁾. Vom 11. November aber bis zum 4. März ruhte die Schifffahrt ²⁾. So bleibt für die Reise der Beiden, für ihre neue häusliche Ansiedlung, für die Ansammlung einer Hausgemeinde bei ihnen, in Rom ganz wie vorher in Ephesus, und für die Benachrichtigung des reisenden Paulus ein so kurzer Zwischenraum, daß er für eine jüdische Handwerkerfamilie mit eigenem Haushalte, welche eine feste kirchliche Stellung aufzugeben hatte, und welche weder von einem Tage auf den andern aufgebrochen, noch mit einem Schnellsegler gereist sein wird, noch durch expresse Botschaft, von der ja unser Brief kein Wort erwähnt, Paulus auffuchen ließ, als ein schlechthin unzureichender anzusehen ist. Dazu kommt, daß Beide weder nach der Apostelgeschichte noch nach den Briefen aus der Gefangenschaft später in Rom gewohnt haben, und daß 2. Tim. 4, 19 sie wieder in Ephesus voraussetzt. Ist es doch an sich unwahrscheinlich, daß wenn sie nach Rom hätten zurückkehren wollen, sie das nicht schon von Corinth aus gethan hätten, zu einer Zeit wo ihnen natürlich die Rückkehr längst freistand, sondern sich erst nach dem Orient gewendet haben sollten.

Wenn nun daneben in unfrem Verzeichnisse ein Epänctos vorkommt, den Paulus als den ersten von ihm in Asien bekehrten Christen bezeichnet, eine Maria, die viele Mühwaltungen um seinetwillen gehabt hat, ein Andronikus und Junias, die er als mit ihm gefangen bezeichnet, und zugleich als vor ihm bekehrt und unter den Aposteln bekannt, — wenn er neben einer Menge von einfachen Bekannten einen „Mitarbeiter“, Urbanus, und drei Frauen (Tryphaina, Tryphosa, Persis) erwähnt, die sich besondere Verdienste um ihn und das Evangelium erworben haben, — wenn er die Mutter des Rufus auch seine Mutter nennt, und eine Schwester des Nereus, ohne sie zu nennen, als ganz genau bekannt grüßen läßt ³⁾, so kann man wohl getrost die Möglichkeit, daß alle diese Männer und Frauen zufällig aus dem bisherigen Wirkungskreis des Paulus nach Rom gekommen

¹⁾ Vergl. z. B. 1. Cor. 16, 12.

²⁾ Friedländer, römische Sittengeschichte II. 11.

³⁾ Zu *συνεργός* und *κοινῶ* cf. 1. Cor. 16, 16.

sein sollten, und daß Paulus an eine Gemeinde, in der er so viele genaue Freunde hatte, einen solchen Brief wie den an die Römer hätte schreiben können, als gar nicht mehr in Betracht zu ziehend ansehen. Man darf nicht vergessen, daß auch in großen damaligen Gemeinden, wie in Antiochia, die Möglichkeit gemeinsamer Mahlzeiten aller Gemeinmitglieder vorausgesetzt wird, daß also die hier begrüßten theils benannten, theils unbenannten Christen, schon für sich eine ganz stattliche Gemeinde ausmachen.

Die besondere Erwähnung von *συνγευγείς*, d. h. Israeliten (7, 11) beweist dafür, daß eine heiden=christliche Gemeinde angeredet wird. Aquilas und Priska, sowie der „Erstling von Asien“ weisen direct auf Ephesus. Die Erwähnung von Mitgefangenen läßt eher auf das Ende des Lebens des Paulus schließen. Es ist ja an sich sehr wahrscheinlich, daß von den Paulus begleitenden Collecteüberbringern aus Asien und Europa manche in seine Gefangenschaft zu Jerusalem und Cäsarea zeitweilig verwickelt wurden, oder daß auch Freunde aus Asien, ihn in Rom aufsuchend, sein Loos eine Zeit lang theilten. Stellen wie Col 4, 7. 10. 14. Philemon 23. 2. Tim. 1, 16. Philipper 2, 25. weisen deutlich auf solche Verhältnisse hin. Auch der Gesamtgruß B. 16 in seinem Gleichlaute mit 1. Cor. 16, 20. 2. Cor. 13, 12. 1. Thess. 5, 26 paßt eher für eine von Paulus gegründete oder doch ihm eng befreundete Gemeinde, als für Rom.

Aus diesen Gründen scheint mir die Ansicht der oben genannten Gelehrten den Beifall, den sie gefunden hat, zu verdienen und ich halte mich berechtigt, mit Ewald u. A. von der Voraussetzung auszugehen, daß 16, 3—21 aus einem, wahrscheinlich der letzten Zeit des Paulus entstammenden Briefe an die Gemeinde von Ephesus entnommen ist.

Sobald man aber diese Ansicht gewonnen hat, ist die Frage ebenso berechtigt als unumgänglich, ob sich nicht auch in den früheren Capiteln unsres Briefes Ueberreste dieses zweiten paulinischen Schreibens finden. Von Cap. 1—11, die eine ganz geschlossene zusammenhängende Reihe von Entwicklungen enthalten, kann dabei natürlich keine Rede sein. Wohl aber sind Cap. 12—16 der Art, daß eine Untersuchung, woher ihre einzelnen Bestandtheile stammen, durchaus nicht ausgeschlossen erscheint.

Anders läge die Frage freilich, wenn uns innere und äußere Gründe bewegen müßten, das 15. und 16. Capitel für die Unter-

suchung von dem übrigen Körper des Briefes abzutrennen, wie das Baur und einige seiner Schüler, und mit eigenthümlicher Modification Rucht gethan haben. Besonders Rucht hat an das stehende Vorkommen eines Capitelanfanges bei 15, 1 in den alten Vectionarien, an die verschiedene Stellung der Schlußdoxologie in den Codd. und an den Marcionitischen Text, der nach dem Zeugniß des Origenes die letzten beiden Capitel gar nicht oder in ganz andrem Zustande bot ¹⁾, und von dem auch Tertullian ein indirectes Zeugniß giebt ²⁾, die Schlußfolgerung geknüpft, daß Cap. 15 und 16 von einem paulinisch gesinnten Nachahmer des Paulus in Rom zum Zwecke besserer Aufnahme des Gesamtbriefes bei den Christen in Rom zwar nicht, wie Baur meinte, rein hinzugesetzt, wohl aber mit Benutzung des ächten Schlusses des Briefes und einiger Fragmente aus einem paulinischen Briefe an die Epheser selbständig und absichtsvoll redigirt seien.

Aber wir haben zu viele Proben von der rein dogmatischen Art, wie Marcion bei seiner Textbehandlung zu Werke ging, und die erste Hälfte von Cap. 15 hat zu Vieles an sich, was seine antijudaistische Kritik reizen mußte (15, 8. 9), wie er ja auch in Cap. 11 Vieles einfach weggelassen hat, als daß man aus Marcions Texte wirklich bindende Schlüsse ziehen könnte, vorzüglich, wenn eine gewisse Unsicherheit des Textes in diesen Capiteln ihm äußeren Anlaß zur Kritik bot. Daß mit 15, 1 eine neue Vection seit alter Zeit begann, erklärt sich aus dem neu eintretenden Gedanken des Vorbildes Christi vollkommen natürlich. Mit dem Schlusse des 14. Cap. kann der Brief ohnehin nie geschlossen haben. Und was als unpaulinisch im 15. Cap. bezeichnet wird, ist, wenn man etwa von 4 — 13 absieht, wie schon Hilgenfeld und Pfleiderer betont haben, nur aus einem vorgefaßten Bilde von dem Apostel Paulus gefolgert, mit welchem schließlich auch ein großer Theil der beiden Briefe an die Corinthier nicht stimmen

¹⁾ Das Erstere, wenn das *dissecuit* aus *deseceit* verdorben und Uebersetzung von *ἀποτίμειν* ist. Ein wirklicher Uebergang von *de* in *di* = ist im späteren Latein sehr häufig, aber von *de* in *dis* = schwerlich. Ist *dissecuit* die richtige Lesart bei Rufin, so hätte man an willkürliche Verstümmelung des Textes von Cap. 15 und 16 zu denken (Nissch). Doch ist das Erstere nach Hieronymus (in *clausula*) wahrscheinlich.

²⁾ *adv. Marcionem* V. 14. Die Stelle bezeugt nur den Text Marcions. Das Fehlen von Citaten aus Cap 15 und 16 bei Tertullian und Irenäus beweist natürlich Nichts. Clemens von Alexandria kennt Cap. 15 und 16; das *Fragment* Muratori kennt den Spanischen Reiseplan; Origenes weiß nur von Marcionitischen Exemplaren, welche Cap. 15 und 16 nicht oder anders haben.

würde. Die Erscheinungen, welche sich an die kritische Stellung der Schlußdoxologie schließen, erklären sich auch bei einer andern Annahme vollständig. Der Abschnitt 15, 14 bis Ende trägt den Stempel der Originalität in seinem Haupttheile so deutlich an sich; die Verhältnisse stimmen zu den uns sonst bekannten so vollkommen; eine Befürchtung, wie sie 31b. durchklingt, hätte ein paulinisch gesinnter späterer Nachbildner, wie z. B. die Apostelgeschichte zeigt, so sicher gar nicht vermuthen lassen, daß ich überzeugt bin, mit gutem Rechte die Hypothese der Unächtheit und tendentiösen Compilation dieser beiden Capitel zunächst auf sich beruhen lassen zu können, und einfach jeden einzelnen Abschnitt aus 12—16, mit der Voraussetzung, er sei paulinisch, darauf ansehen zu dürfen, ob er dem Briefe an die Römer oder dem an die Epheser angehört. Einzelne Schwierigkeiten hebe ich bei den betreffenden Stellen hervor.

A. 16, 21—24 inclusive.

Diese Verse enthalten Grüße von Timotheus, dem Mitarbeiter des Paulus, von Lucius, Jason, Sosipatrus, seinen Stammesgenossen, von Tertius, dem Schreiber des Briefes, von Cajus, dem „Gastfreund des Paulus und der ganzen Gemeinde“, von Crastus, dem Stadtverwalter, und von einem nicht weiter benannten Quartus.

Von diesen Namen würde Timotheus, der zu so verschiedenen Zeiten bei Paulus war, nicht für eine bestimmte Zeit und Veranlassung entscheiden; — von Tertius und Quartus wissen wir Nichts und die lateinischen Namen entscheiden bei damaligen Zuständen in keiner Weise¹⁾, vorzüglich, da sich in Macedonien und Achaja eine Anzahl von römischen Militärcolonien befand²⁾. Von Crastus, dem Stadtverwalter, wissen wir ebenfalls Nichts Näheres; er kann ebensowohl der Act. 19, 22 genannte Reisebegleiter des Paulus und Gesandte Macedonien sein als ein anderer; aber auch im ersten Falle könnte die Stadt, in der er ein Amt bekleidete, Corinth gewesen sein.

Lucius und Jason erscheinen, der eine nach Act. 13, 1 als Mitarbeiter des Paulus in Antiochia, aus Kyrene gebürtig, — der andere nach Act. 17, 4 ff. als Gastfreund des Paulus in Thessalonich.

¹⁾ Ueber die kritische Stellung von B. 24. cf. unten.

²⁾ cf. Act. 20, 4. Secundus aus Thessalonich.

Beide können wir uns also an einem Orte vereinigt, wohl nur als gemeinsame Begleiter des Paulus denken, und dazu war gewiß die große Collecte, welche Paulus nach 15, 25 ff. 1. Cor. 16, 1 ff. 2. Cor. 9. in Begleitung von Abgesandten der theilhaftigen Gemeinen nach Jerusalem bringen wollte, die beste Veranlassung. Sopipatrus aber, der doch wohl mit dem Act. 20, 4 Sopatres genannten Manne aus Beroea identisch ist ¹⁾, erscheint ausdrücklich als ein Mitglied dieser Gesandtschaft. So weisen diese Namen auf die nächste Umgebung des Paulus hin, wie sie zur Zeit der Abfassung des Briefes an die Römer in Corinth versammelt war. Und so wird auch Sotus kein anderer sein, als der Corinthier, von welchem Paulus 1. Cor. 1, 14. erwähnt, daß er ihn ausnahmsweise selbst getauft habe. Dinein weist unsere Stelle wie jene andere auf eine hervorragende Stellung dieses Mannes hin.

So liegt keinerlei Grund vor, zu bezweifeln, daß Paulus diese Verse bei seinem letzten Aufenthalt in Corinth, also als er den Brief an die Römer schrieb, abgefaßt habe. Natürlich hätte er um diese Zeit auch von denselben Männern etwa die Gemeinde in Ephesus grüßen können. Aber abgesehen davon, daß der Brief an die Epheser auf spätere Zeiten hinweist, würden wir bei der engen Beziehung der paulinischen Gemeinen zu einander in jenem Zeitraum zahlreichere Grüße, vor Allem auch von der Gesamtgemeinde erwarten, — vor Allem da Aquilas und Prisca lange Zeit in Corinth gelebt hatten. Auch können 16b und 21—24 kaum aus dem gleichen Schreiben stammen. Wohl aber ist es natürlich, daß in einem Briefe an die Römer Paulus abgesehen von seinem bekannten Reisegefährten Timotheus und von dem Schreiber des Briefes nur von einzelnen seiner Gefährten grüßte, die irgendwelche Beziehungen zu Rom hatten, wie sie ja gewiß bei handeltreibenden und wohlhabenden Leuten aus Macedonien und Asien sich damals häufig fanden.

In diesen Versen also liegt wohl der echte Schluß des Briefes an die Römer vor.

Da wir über 16, 3—20 vorher schon geredet haben, kommen wir
B. zu 16, 1. 2.

Diese Verse enthalten eine warme Empfehlung der in Aeneas,

¹⁾ Der Name seines Vaters, Porcius, entscheidet nach damaligen Sitten nicht gegen einen Juden in der Diaspora.

der östlichen Corinthischen Hafenstadt, als Diakonissin wirkenden ¹⁾ Phöbe, welche zu der betreffenden Gemeinde eine Reise zu unternehmen im Begriffe war.

An sich würde man diese Gemeinde eher in Ephesus als in Rom suchen, denn Ephesus ist ein natürlicheres Reiseziel von Kenchreae als Rom; außerdem fielen die dem Apostel Paulus geleisteten Dienste und seine Empfehlung natürlich in einer paulinischen Gemeinde mehr ins Gewicht als in einer ihm fremden. Aber bei näherer Betrachtung erscheint es ebenso denkbar, daß die Reise nach Rom ging, da nicht eine Corintherin über Kenchreae reist, sondern eine Frau aus Kenchreae über Corinth, also doch wohl um sich in Schoinos einzuschiffen. Die Empfehlung einer Christin an Christen durch einen Apostel mußte unter allen Umständen wirksam sein.

Eine sichere Entscheidung wird sich nur dann treffen lassen, wenn sich auch ferner ergibt, daß der Brief an die Epheser erst der späteren Lebenszeit des Apostels, seiner Gefangenschaft in Rom, entstammt. In diesem Falle müssen natürlich unsere Verse dem Briefe an die Römer angehören.

C. 15, 14 bis Ende.

Mir scheint die Einheit und Echtheit dieses Abschnittes außer aller Frage zu sein. Die meisten Gründe dagegen, welche Lucht festhalten zu können meint, sind, wie ich vorhin berührte, innerlich unwahrscheinlich. Nur einige Punkte möchte ich hier wenigstens beiläufig hervorheben.

Eine starke Verwandtschaft mit 1. Cor. 9, 11., 2. Cor. 8, 9., 10, 11—18. ist in unsern Versen allerdings unleugbar. Aber es scheint mir, wie vor Allem die Vergleichung des Briefes an die Galater mit den mittleren Theilen des Briefes an die Römer beweist ²⁾, überhaupt in des Apostels Art gelegen zu haben, daß Dinge, die er einmal energisch schriftlich ausgedrückt hatte, ihm sehr stark im Gedächtnisse haften, so daß er, der natürlich nach schriftstellerischer Originalität und Mannigfaltigkeit durchaus nicht strebte, wohl aber, was ihm am Herzen lag, möglich klar und fruchtbar zu sagen beabsichtigte, leicht dieselben Wendungen und Aus-

¹⁾ Daß das Amt der Gemeinpflege (Diakonie) und seine Verwaltung durch Frauen und Männer zu den ältesten Äußerungen des Gemeinlebens im Christenthume gehört hat, bezweifelt Lucht ohne Grund. (vgl. 1. Cor. 16, 15.)

²⁾ vgl. Röm. 3, 20. 28., 4, 3. 14., 5, 20., 6, 3. 14., 8, 17. mit Gal. 2, 16., 3, 6. 18. 19. 27., 5, 18., 4, 7.

drücke wiederholte, was den Reichthum seines Geistes nicht im Mindesten schmälert. Besonders aber ist in dem von Niemand angefochtenen Abschnitte Röm. 14, 13. 15. 21. die Aehnlichkeit mit 1. Cor. 8, 9 ff. ganz ebenso groß wie die hier in Frage kommende.

In B. 14. 15. weist der Apostel die Leser gewissermaßen entschuldigend auf kühne Ermahnungsreden hin, die ihrem Christenstande vielleicht nicht ganz entsprechen, die er aber nach der Pflicht seines Amtes geschrieben hat. Man hat das unglaublich gefunden. Aber, was er 6, 17. 19. und 11, 13 ff. gesagt hat, ist doch in der That der Art, daß er einer ihm unbekannten Gemeinde gegenüber sein Recht überschritten zu haben scheinen konnte. Die Entschuldigung ist keine andere, als sie unbekannten Christen guten Ansehens gegenüber berechtigt, ja ganz natürlich war. Es ist schwer zu begreifen, wie leicht solche Ausdrücke nur aus der späteren Stellung Roms meint erklären zu können, oder wie Baur sagen kann, „man muß sich wundern, wie der Apostel sich sogar noch wegen seines Schreibens an die Römer entschuldigen zu müssen glaubt. Wenn es wie B. 14 gestanden hätte, wäre der Brief in der That ziemlich überflüssig.“ Beide Aeußerungen verkennen die damalige Stellung des Paulus gegenüber einer nicht von ihm gegründeten Gemeinde vollständig.

Noch weniger Gewicht kann ich auf die Meinung legen, daß der Verfasser dieses Abschnittes den Aposteltitel des Paulus ausdrücklich zurückhalte (16), weil derselbe in dem späteren Rom nicht anerkannt war. Derselbe Mann, der das so absichtsvoll gethan hätte, müßte unbegreiflich gedankenlos gewesen sein, wenn er in I, 1. das Wort Apostel unbefangen hätte stehen lassen.

Ebensowenig aber liegt in diesem Abschnitte ein Widerspruch mit 1, 10. 11. vor. Auch hier erscheint der Wunsch, nach Rom zu kommen und dort zu wirken, als ein langgehegter und ernstlicher (24. 29.). Und wenn Paulus seinen Grundsatz erwähnt, nicht auf fremden Grund zu bauen (20.), so will er damit nicht motiviren, weshalb er nicht nach Rom gekommen sei, — wo ja gar kein fremder Grund vorlag, — sondern er will seine Aussage, daß er den ganzen Orient apostolisch bearbeitet habe, durch diese Worte der Wahrheit gemäß dahin beschränken, daß er überall, wo noch keine apostolische Wirksamkeit vorlag, gepredigt habe. Es ist hier also ganz dieselbe Anschauung wie Cap. 1 — und auch dort in B. 12. geht Paulus bis an die sittlich erlaubte Grenze der Höflichkeit und der zarten Achtung vor der Selbständigkeit und christlichen Tüchtigkeit der römischen Christen.

Zwar ist es neu, daß er in unserm Capitel seine Absicht nach Rom zu kommen in den Plan einer Reise nach Spanien einreihet, ohne daß er deshalb jedoch aufhörte, Rom zugleich als selbständiges Ziel seiner Reise zu bezeichnen (22. 23.). Aber gerade diese neue Notiz ist der Art, daß sie gewiß von keinem Nachahmer erfunden wäre. Denn daß dieser vorausgesetzt hätte, Rom, Italien und Gallien gehörten einer andern apostolischen Autorität, es bleibe also als eigentliches Missionsgebiet für Paulus nur Spanien übrig, ist im ersten Jahrhundert wenigstens ebenso innerlich undenkbar, wie es eine unbewiesene Behauptung ist, daß Paulus keinen Grund haben konnte, Italien und Gallien übersehend, nach Spanien zu gehen. Wir kennen die Verhältnisse viel zu wenig, um beurtheilen zu können, wie der Apostel, der sich bestimmt glaubte, der ganzen Heidenwelt das Evangelium zu bringen und so die Parusie vorzubereiten (11, 13. 15. vgl. 1, 14 ff.), sich veranlaßt sehen konnte, seinen apostolischen Siegeslauf im Einzelnen zu gestalten. Gewiß aber hätte ein Nachahmer nicht daran denken können, das beabsichtigte Kommen des Paulus nach Rom durch einen Reiseplan nach Spanien motiviren und gewissermaßen entschuldigen zu müssen, zumal da diese Reise nicht bloß nicht ausgeführt ist, sondern auch nach den Briefen des Apostels aus der Gefangenschaft von ihm selbst später nicht festgehalten ward. Eine Reise des Paulus nach Rom mußte der römischen Gemeinde, wenn sie überhaupt einen Brief des Paulus las, ganz ohne Frage als hohe Ehre erscheinen. Es hätte im Gegentheil ihr Selbstgefühl leichter verletzen können, daß Rom nur als Vermittelung und Zwischenstation für Paulus dienen sollte.

Am scheinbarsten könnte man auf die hyperbolisch-rhetorische Haltung in 17—21. hinweisen. Aber da der Name Thyricon den Alten zur ethnographischen Bezeichnung aller der stammverwandten Völker diene, welche sich von den Alpen östlich bis zum Ausflusse der Donau und von der Donau südlich bis zum adriatischen Meere und zum Hämus hinziehen ¹⁾, und da wir bis in die Nähe von Thyricon die Spur des Apostels verfolgen können (2. Cor. 10, 14 ff.), — da ferner gerade an einer solchen Stelle rhetorischer Ausdruck innerlich motivirt ist, und Paulus doch nur sagen will, „er sehe seine Arbeit im Morgenlande so weit vollbracht, als sie ihm als bahnbrechendem Sendboten,

¹⁾ J. Marquardt röm. Staatsverwaltung I. 141 ff.

als Apostel, eigenthümlich zukam" (Vorschlag), — so ist auch in dieser Aufzählung seines bisherigen Erfolges Nichts, was innerlich unwahr, oder für den Apostel psychologisch unwahrscheinlich wäre. (vgl. 1. Cor. 15, 10. 2. Cor. 11, 16 ff.).

Endlich entscheidet auch die Art, wie B. 19. Jerusalem als Ausgangspunkt der Wirksamkeit des Paulus bezeichnet wird, und wie B. 27. die Heiden als Schuldner der Jerusalemiten in den „geistigen Dingen“ bezeichnet werden, welche verpflichtet seien, dafür ihnen in äußern Dingen zu Hülfe zu kommen, keineswegs gegen paulinische Denkweise.

Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß unsere Verse nach der hier entwickelten Ansicht dicht hinter Cap. 11. gestanden haben. Dort hat Paulus von 11, 13. an gerade so entschieden wie hier hervorgehoben, daß Israel der Ausgangspunkt des Heils und daß die Heidenwelt zur Demuth und zum Danke dem aus Israel hervorgehenden Heile gegenüber verpflichtet sei (17. 18.). Einer Gemeinde gegenüber, die wahrscheinlich mit dem palästinensischen Christenthume eng zusammenhing, konnte Paulus sich um so eher bewogen fühlen, das hervorzuheben, — wie er ja seine eigene Zugehörigkeit zu Israel auf das Stärkste 9—11 betont. Seine eigene Wirksamkeit aber konnte er ganz wohl als im Osten mit „Jerusalem und Umkreis“ beginnend bezeichnen. Denn es ist eine ganz unberechtigte Folgerung aus Gal. 1, 17., daß Paulus in Arabien und Damascus missio nirt habe. Wahrscheinlich begann er nach Gal. 1, 18. 21 seine Missionsthätigkeit erst, als er von Jerusalem ausgehend Syrien aufsuchte. Hier aber, wo es sich nicht um Polemik gegen judaistische Anmaßung handelte, konnte er mit voller Wahrheit diesen unbestimmteren Ausdruck gebrauchen. Jedenfalls aber war die Christengemeine in Jerusalem diejenige, von der alle christliche Verkündigung, auch die paulinische, ihren letzten Ausgangspunkt hatte. Also der Tribut des Dankes, den die heidenchristliche Welt ihr in der Collecte zollte, gebührte ihr als dem Mittelpunkte und Quellpunkte des christlichen Gottesreiches, als welchen Paulus sie stets angesehen hat (Gal. 2, 2.).

Wenn ich demnach für unzweifelhaft halten muß, daß dieser Abschnitt einheitlich und echt paulinisch ist, (und wie schon hervorgehoben, würden allein schon 31b. und 32a. gegen jede Nachahmung entscheiden) so ist die weitere Frage, ob er sich nach Rom oder Ephesus richtet, von selbst entschieden. Alle Notizen zeigen uns den letzten

Aufenthalt des Paulus in Corinth als Zeit der Abfassung und Rom als Adresse dieser Worte; der gesammte Inhalt aber schließt sich eng an Cap. 9—11 an.

D. Cap. 15, 7—14.

Diesen Abschnitt betrachtet man allgemein als mit 15, 1—7. zusammenhängend. Wäre das richtig, so müßte sich allerdings ein starker Verdacht gegen die Echtheit dieser ganzen Stelle ergeben. Denn aus dem Gegensatz von Starken und Schwachen 14, 1 — 15, 7 wird hier plötzlich der ganz andersartige von Heiden und Juden, und zwar mit *διό* als Folgerung an jenen Gegensatz angeknüpft.

Ganz anders aber liegt die Sache, wenn wir voraussetzen, daß 15, 7. an 11, 36 anzuknüpfen ist und mit dem Vorigen gar nicht zusammenhängt. Dann ist ein entscheidender Grund, weshalb dieser Abschnitt dem Briefe an die Römer nicht angehört haben sollte, nicht abzusehen. Die Priorität, welche Paulus hier Israel kraft seiner „Verheißungen“ zugestehet, ist durchaus nur dieselbe, welche 3, 1. 9, 3 ff. und vorzüglich Cap. 11 von dem „natürlichen Delbaum“, „geliebt wegen der Väter“, ebenso entschieden behauptet war, und das hier Gesagte würde sich als Folgerung aus Cap. 11 vollkommen erklären. Die als Beweis gegebenen Schriftstellen sind allerdings wenig nothwendig und machen nicht den Eindruck einer besonders glücklichen Wahl. Aber 9, 25. und 10, 20. ist der Fall kein wesentlich andrer. Und daß Paulus den Heidenchristen zu fühlen giebt, daß sie wider Erwartung und ohne Verheißungsrecht aus Mitleid in das Christenthum aufgenommen seien, ist ganz das Gleiche, was 11, 13 ff. zu dem gleichen Zwecke ihnen noch nachdrücklicher gesagt wird. Am ersten könnte die schwülstige und wenig paulinisch klingende Segensformel V. 13. den Verdacht erwecken, einer andern Hand zu entstammen.

Wir müssen also urtheilen: Diese Verse gehören sicher nicht zu der vorigen Ausführung, sondern zu der folgenden. Sind sie paulinisch, — wogegen kein entscheidender Grund spricht, — so gehören sie dem Briefe an die Römer an, und ziehen aus Cap. 11. praktische Folgerungen für das Verhalten der Judenchristen und Heidenchristen zu einander, wobei wie in Cap. 11. vorausgesetzt wird, daß in dem concreten Falle der Uebermuth der Heidenchristen mehr der Schranke bedurfte, als der Stolz der Judenchristen. — Dabei ist indessen nicht

als völlig ausgeschlossen zu denken, daß die Verse überarbeitet sein könnten, um zwischen 14, 1—15, 7. und 15, 14. bis Ende einen Uebergang herzustellen. Nur würde das immer eine ungenügend begründete Vermuthung bleiben müssen.

E. Cap. 14, 1. — 15, 7.

Diesen Abschnitt können wir als einheitlich und unzweifelhaft paulinisch ansehen. Die Gründe gegen 15, 1—7, ruhen meist auf der unbegründeten Voraussetzung, daß 15, 1—13. eine einheitliche Ausführung bilde. Für sich allein betrachtet ist in 15, 1—7. Nichts, was irgendwie paulinischen Grundsätzen oder paulinischer Sprachweise widerspräche. Die hier empfohlene Sinnesart (1. 2.) ist ganz die 14, 19 begründete. Die eigene Stellung des Paulus zu der Streitfrage ist in dem *ἡμεῖς* ganz wie 14, 14. ausgedrückt. Daß Christus als Vorbild der Selbstverleugnung aufgefaßt wird, entspricht nicht bloß Phil. 2, 6 ff., welches m. A. n. unzweifelhaft von Paulus stammt, sondern auch dem sicher paulinischen 2. Cor. 8, 9. vgl. Röm. 5, 7., und Niemand wird sich wundern, bei einem Manne wie Paulus einen derartigen Gedanken auch einmal in besondrer Weise gewendet zu sehen. Daß die spätere Literatur diesen Gedankenkreis besonders liebt, — wie Rucht gezeigt hat, — beweist nichts gegen die Authentie dieser Stelle.

Die Anwendung des A. T. in B. 4—6 ist allerdings weder innerlich nothwendig, noch sehr glücklich ausgewählt, noch besonders charakteristisch paulinisch. Aber gerade im Schriftbeweise, wo natürlich die Gewöhnung der rabbinischen Schule den Apostel am meisten beherrschte, finden wir in den sicher paulinischen Briefen so Vieles, was uns verfehlt scheinen muß, daß wir in solchem Falle am wenigsten das Recht haben, besonders scharf zu messen. Auch kann Niemand den Anspruch stellen, daß in einem Gelegenheitsbriefe am Schlusse einer längeren Ausführung jedes Wort noch prägnant die Vorzüge des Schriftstellers zeigen soll. Ein Nachahmer aber hätte sicher nicht statt ἀσθενούντες (14. 1), *δυστοί* und *ἀδύνατοι* eingeführt.

Da nun 14, 23 zweifellos eine Fortsetzung fordert, und 15, 1—7. eine sachgemäße und nirgends dringend verdächtige Fortsetzung bietet, so ist gewiß die einfachste Annahme, daß eben jene Fortsetzung hier gegeben ist. Wenn aber diese ganzen Stücke zusammen geordnet sind, würde ohnehin die verändernde Thätigkeit eines Redactors anzunehmen sein, und manchen einzelnen Ausdruck erklären.

Schon das zum vorigen Abschnitte Bemerkte muß es wahrscheinlich machen, daß dieses Stück nicht an die Gemeine von Rom gerichtet sein kann. Denn mit 15, 7. beginnt — und zwar als paränetische Folgerung — eine Ausführung, welche eine völlig andere Situation voraussetzt. Wenn also von 15, 7. an die Rede sich an die Römer richtet, so werden wir hier das andere Schreiben voranzusetzen haben, dessen Bestandtheile uns in Cap. 16. entgegengetreten sind.

Diese Wahrscheinlichkeit aber steigert sich durch den Inhalt von 14, 1—15, 7. fast bis zur Gewißheit.

Der Abschnitt dreht sich um den Gegensatz von ἀσθενοῦντες, ἀδύνατοι, welche den Fleischgenuß sich versagend nur von Vegetabilien lebten (14, 2.) und besondere Tage mit höherer Weihe begabt dachten (14, 5.) als die andern, — und von δυνατοί, zu denen der Apostel der Theorie nach sich selber rechnet, welche sich vor keinem Nahrungsmittel scheuten und jeden Tag als gottgeheiligt ansahen.

Dabei ist es zunächst ganz falsch, unter den Schwachen Judenchristen pharisäischer Richtung, antipaulinische Gesezesseiferer, zu verstehen. Ganz abgesehen davon, daß Paulus diesen gegenüber ganz anders auftritt und einen ganz andern Gegensatz gegen sie fordert (16, 17 ff.), — wie sollte denn das Gesetz einen Menschen gegen den Fleischgenuß einnehmen? Ein Daniel mit seinen Freunden am heidnischen Hofe konnte sich wohl gebunden halten, zur Vermeidung der sonst nicht unterscheidbaren unreinen und Götzenopferspeise, sich ganz auf Vegetabilien zu beschränken. Aber in einer Stadt, wo 10—20,000 Juden lebten, wo sie gewiß ihre Fleischhändler nach gesetzlichem Ritus hatten, eventuell nur lebende Thiere zu kaufen und zu schlachten brauchten, war das ganz außer aller Frage.

Und wohl konnte man später an das Aufhören des Tempelopfers solche Folgerung schließen. Aber um das Jahr 58 lag dazu keine Veranlassung vor. Ebensovienig kann eine besondere asketische Fastenleistung in Betracht kommen, denn es ist von πιστεύειν die Rede, also davon, daß man sich getraut, ohne Gewissensstrupel Fleisch zu essen. Dem entsprechend ist auch nicht das παρατηρεῖν des Sabbath's (Gal. 4, 10), also die gesetzliche Sabbathfeier gemeint, sondern das κλίνειν καὶ ἑστάναι der Tage, also gewiß jene mystische, auf Speculation und Allegorie gestützte Hochhaltung des Sabbath's, welche wir in den Schilderungen Philos von den Therapeuten, sowie in den Nachrichten über die Essäer und die späteren Ebioniten finden. Die Schwachen unseres Capitels sind also als Anhänger der mystisch-dualistischen

Richtung anzusehen, welche an sich in heidnischen wie in jüdischen Kreisen jener Zeit nicht ungewöhnlich, in den Essäern diese bestimmte Färbung angenommen hatte und sie in das Christenthum übertrug. Es ist nicht die antipaulinisch-pharisäische Gesellschafft, sondern der essäisch-ebionitische Separatismus, der später in den Elementinischen Homilien und bei Hegesippus Ausdruck gefunden hat, und von den Recherhistorikern der folgenden Zeit als Ebionitismus kurzweg bezeichnet wird, an sich aber ebenfogut mit den Anfängen der Gnosis zusammenhängt. Der Abscheu dieser Christen gegen Fleischgenuß ruhte also durchaus nicht wie Hilgenfeld meint, auf dem Begriff des „Unreinen“ (*zowdr* im jüdischen Sinne [Act. 10, 14.]), — schrieb doch das Gesetz Fleischessen für besondere Zeiten geradezu vor, — sondern auf der tiefen dualistischen Scheu vor dem beseelten Leiblichen, dessen Genuß verunreinigt und dämonischer Art ist ¹⁾).

Daß es nun solche Kreise später vorzugsweise auch in Rom gab, ist aus den Elementinen zweifellos; drängte sich doch alles Sonderartige mit Vorliebe in der Hauptstadt zusammen. Aber es ist schon an sich sehr wenig wahrscheinlich, daß bereits zur Zeit der Abfassung des Briefes an die Römer solche Elemente gerade in die beginnende römische Gemeinde sich sollten eingedrängt haben. Doch wenn das auch geschehen wäre, so hätte die Stellung der Mehrheit in der Gemeinde zu ihnen und das Verfahren des Paulus in solchem Falle nicht von der Art sein können, wie sie aus unsern Capiteln hervorgeht.

Die Gemeinde von Rom war zweifellos nach ihrem Glaubensstandpunkte von Paulinismus unberührt, weder im Gegensatz zu ihm, noch vom ihm getragen. Sie bedurfte Belehrung über die Stellung der Heidenmission zum Primat Israels, über die Unzulänglichkeit des Gesetzes zum Heil, über die das Gesetz ausschließende Kraft der Glaubenspredigt, — eine Belehrung, die aber andererseits nichts Polemisches an sich hat, und wie ich meine, deutlich auf eine nichtjüdische Nationalität der Gemeinemehrheit hinweist; — jedenfalls war ihr Standpunkt der einfache christliche des Anfangs.

Wenn sich unter solchen Christen Elemente essäisch-ebionitischer Sonderfrömmigkeit gezeigt hätten, so würden sie sicher eher ein Gegen-

¹⁾ Clem. Hom. 8, 15, 12, 6. Hegesippus bei Euseb. K. G. 2, 23. Clem. Alex. Paed. 2, 1. Augustin adv. Faust. 22, 3. Epiphan. Haer. XXX. 2, 16, 17.

stand übertriebener Verehrung als stolzer Verachtung geworden sein, wie das in analogen Verhältnissen die Stellung der frommen Israeliten aller Classen zu den Essäern und Therapeuten zeigt. Paulus hätte eher vor abergläubischem Hochhalten solcher wunderlicher Heiligen warnen, als zur Rücksicht mit ihnen als unschädlichen Schwachen auffordern müssen. Die Majorität der hier angesprochenen Gemeinde aber, — das hat Mangolds Darstellung durchaus nicht zu entkräften vermocht, — bildeten die Starken, d. h. die welche wie Paulus in dieser Sache dachten, — was gewiß in der Gemeinde zu Rom nicht der Fall gewesen sein kann.

Um so vortrefflicher aber passen diese Verhältnisse auf eine paulinische Gemeinde Kleinasiens in der späteren Lebenszeit des Apostels. Dort bildeten natürlich freidenkende Heidendriften wie in Corinth die Majorität, und sie konnten leicht geneigt sein, solche „Schwache“ nicht als harmlose Sonderlinge in christlicher Liebe zu dulden, sondern durch Spott sie zu reizen, ihnen den Aufenthalt in der Gemeinde durch absichtliches Verwunden ihrer Bedenklichkeiten unmöglich zu machen, und sie vielleicht entschiedener abzulehnen, als die eigentlich antievangelistischen Sendboten der christlichen Pharisäerpartei. Dort konnte Paulus sich mit den „Starken“, was die Theorie anbetrifft, selbstverständlich zusammenschließen, — konnte so reden, wie er 14, 14. thut, wo deutlich hervortritt, daß es seine Ansichten und seine Autorität waren, deren natürliche Folgerungen die Starken zu ziehen meinten (vgl. 1. Cor. 8, 9—11.).

Das Kleinasien aber, in welchem die Apocalypse entstanden ist, muß eine starke Beimischung derartiger Elemente gegen das Ende des Lebens des Paulus gehabt haben, und auch der Brief an die Colosser setzt ja deutlich solche Richtung in Kleinasien voraus, nur mit stärkerer Polemik, weil sie annähernd auftritt, (2, 8. 15. 18. 21.).

Endlich aber paßt die ganze Art, wie Paulus die Streitfrage behandelt, durchaus nicht gegenüber einer Gemeinde wie die römische war, — um so besser aber, wenn es sich um eine heidendchristliche Paulinergemeinde handelt. Paulus schrieb den Brief an die Römer als Anmelde- und Schreibens, als Vorbereitung für sein baldiges Kommen, an eine ihm unbekannte Gemeinde, die er sich nicht feindlich, aber seinen Anschauungen und seinem Berufsverfahren fremd wußte. Er hatte kein andres Interesse, als geneigte Aufnahme und Verständniß für sein Werk und seine Stellung sich zu sichern. In die inneren Angelegenheiten dieser Gemeinde sich brieflich einzumischen, mit Betonung

seiner Autorität (14, 14.), dazu konnte er in diesem Briefe um so weniger Veranlassung und Verursachung haben, als er ja in etwa einem halben Jahre, im Herbst, bei ihnen zu sein hoffte, und dann persönlich versuchen konnte, solche, sein Werk nicht hindernden, Schwierigkeiten in der Gemeinde aufzuheben und ihr so ein „geistiges Gnadengeschenk“ mitzutheilen. Ja es ist an sich unbegreiflich, wie ihm so specielle Verhältnisse in Rom sollten bekannt gewesen sein, — da er doch nirgends darauf hindeutet, daß man sich fragend oder anklagend an ihn gewandt habe (etwa wie 1. Cor. 1, 11.), und da das ja auch aus innern Gründen nicht denkbar ist. Ausdrücke aber wie das *χωρίων, ἔξορθεῖν, τιθέναι πρόσκομμα ἢ σκόταλον* τῇ ἀδελφῇ, *λυπεῖσθαι διὰ βροῦμα, μὴ βλασηγημεῖσθαι ὑμῶν τὸ ἀγαθόν* deuten auf ganz genau bekannte concrete Verhältnisse hin.

Ganz anders einer Gemeinde wie der zu Ephesus gegenüber. Mit dieser stand er natürlich in beständigem Verkehr und kannte die Schwierigkeiten und Gefahren, welche sich in ihr erhoben. In ihr konnte er bei der Majorität, dem eigentlichen Stamm der Christen, voraussetzen, daß seine Ansicht in Bezug auf Gesetz und besondere Heiligkeit auch die der Leser war (vgl. die communicative Rede 14, 7. 10. 14. 15, 1.). In ihr konnte er sein Beispiel und seine Ermahnung ohne Weiteres als Autorität hinstellen. Ihr in Fragen des christlichen Lebens Rath und Warnung zu geben, war er berechtigt und verpflichtet. Und wenn er sie mit dem größten Ernste vor dem Einbringen antievangelisch-pharisäischer Gesetzhlichkeit zu warnen hatte (16, 13 ff.), so hatte er um so mehr Veranlassung, den Lesern ernsthaft einzuprägen, daß gegenüber solchen unschädlich mystischen Elementen es sich nicht um einen Principienkampf handle, sondern um liebevolle Rücksicht selbst auf unberechtigte Gewissensbedenken. Er will, daß beide Theile in ihrem Gewissen fest und sicher werden, er sieht beide Theile als dem Herrn dienend an, was er von den pharisäischen Gegnern 16, 18. geradezu leugnet; er verweist auf das Gericht des Herrn, bis zu welchem solche Fragen schweben können.

So ist also nach allen Seiten hin die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß dieses Stück nicht dem Briefe an die Römer, sondern dem an die Epheser angehört hat. Vielleicht kann man noch auf die besondre Erscheinung aufmerksam machen, daß die Art wie *πίστις* und *πιστεύειν* in diesem Abschnitte (14, 1. 2. 22. 23.) gebraucht werden, — nämlich von der innern Gewissenszuversicht beim Han-

deln, — nicht gerade in einem Briefe wahrscheinlich ist, wo der Gegensatz von Glauben und Werken den ganzen Gedankentkreis beherrscht.

F. Cap. 13.

Hier liegt sicher ein einheitliches, echt paulinisches Stück vor. Und es ist Nichts in demselben, was schledhtthin nicht auch an die Gemeine in Rom geschrieben sein könnte. Wenn es sich aber um die Frage größerer Wahrscheinlichkeit handelt, so paßt der Abschnitt allerdings viel besser in einen Brief an die Epheser.

Schon das spricht dafür, daß offenbar eine ähnliche Sonderansicht hier berücksichtigt wird, wie in Cap. 14. Denn die Ermahnung, mit welcher Cap. 13 beginnt, ist doch offenbar bestimmt, jener dualistischen Ansicht vom Reiche Gottes und vom Reiche der Welt entgegenzutreten, welche sich ebenso wie die Scheu vor animalischer Nahrung in den essaeisch ebionitischen Kreisen fand, wie die vorher citirten Stellen deutlich beweisen; die Staatsgewalt war nach Epiph. Haer. XXX., 16. den Ebioniten das Reich des Teufels. Dieselbe Anschauung zeigt für Kleinasien in jener Zeit die Apocalypse des Johannes, wenn sie in dem römischen Weltreich das Reich des Satan und des Antichrist, die große weltverwirrende Buhlerin sieht. Daß also dort solchen Ansichten entgegenzuwirken war, ist sicher, — wie ja auch der erste Petrusbrief für die Christen von Asien solche Ermahnungen giebt 2, 13 ff.

Wie wenig wahrscheinlich dagegen ist eine solche Anschauung in der Christengemeine von Rom in den wenigstens für die niedern Classen in Rom so glücklichen ersten Jahren der Regierung Neros, vor der ersten Christenverfolgung und dem jüdischen Kriege! Juden der unteren Stände, und noch mehr Heidendchristen, die m. A. n. in Rom vorauszusetzen sind, werden sicher weit entfernt gewesen sein von dem wahnsinnigen Gedanken, im Mittelpunkte und Sitze des Reiches sich der Obrigkeit zu widersetzen. Auch die jüdischen Tumulte in Rom, von denen Sueton berichtet, waren gefeglose Scenen im Schoße des Judenviertels, nicht Widerseßlichkeit gegen die römische Obrigkeit; sonst würde das Verfahren bei jener Gelegenheit sehr anders ausgefallen sein. Die Zölle und Steuern aber, obwohl den Peregrini nie erspart, und seit Augustus auch den Stadtbürgern wieder aufgelegt, standen zu den großen Vorzügen, Vortheilen und Freiheiten der nie-

dern Stadtbevölkerung zu Rom in einem so unbedeutenden Verhältnisse, daß es schwerlich einer Ermahnung des Apostels bedurft hätte, um zur ruhigen Entrichtung dieser Abgaben zu bewegen. So ist es schwer begreiflich, wie der Apostel dazu gekommen sein sollte, gerade nach Rom, an eine ihm fremde Gemeinde, diese Ermahnungen zu richten, noch dazu mit so allgemeinen Ausdrücken wie *ἐξουσίαι ἐπ' ἐρχομεναι, ἄρχοντες*.

Ganz anders, wenn wir Ephesus als Adresse dieses Capitels denken. Für die Provinz passen jene allgemeinen Ausdrücke; dort lastete der Steuerdruck hart und schmerzlich. Dort war andrerseits der Eindruck römischer Macht, je nach den Proconsuln und den sonstigen Verhältnissen, weniger überwältigend, — der nationale und religiöse Haß gegen die Buhlerin auf den sieben Hügeln intensiv, — die Versuchung zum Ungehorsam oder geradezu zum Aufruhr bei religiös exaltirten Gemeinschaften stärker. Und das Alles mußte sich steigern, je mehr einerseits die Judenschaft von Asien und Afrika dem Religionskriege entgegenreiste, und je näher andrerseits den Christen die Parusie und die Herstellung des Messiasreiches erschienen. Auf solche spätere Zeit aber weist auch V. 11, auf welchen noch einzugehen sein wird.

Die Ermahnungen, welche sich, von V. 8 an, diesem Thema anreihen, könnten natürlich an sich an jede christliche Gemeinde gerichtet sein; — aber passender erscheinen sie immerhin, wenn sie, wie Gal. 5, 13 ff., an eine der apostolischen Aufsicht des Paulus unterstellte Gemeinde sich wenden. Besonders aber setzt V. 11 *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σιωπῶν ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν, ἢ νῦν προέκοψεν, ἢ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν* einerseits eher eine Gemeinde voraus, deren Anfänge Paulus mit erlebt hat, als eine solche, wie die römische, — andererseits aber ist der Vers kaum erklärlich in einer Zeit, wo ihm, wie bei Abfassung des Briefes an die Römer, noch eine volle Lebensarbeit vor seinen Gedanken lag; — vielmehr weist er auf die Zeit, wo der Gedanke des nahen Endes ihm stärker sich aufdrängte, wo die Zeit bis zur Parusie ihm im Vergleiche zu der seit der großen Heidenbekehrung verflossenen nur noch unbedeutend erschien. Und auch das würde mit dem Eindrucke zusammenstimmen, daß der Brief an die Epheser der späteren Lebenszeit des Apostels angehören muß.

G. Cap. 12.

Ueber die Adresse dieses Abschnitts würde man aus ihm selber ein Urtheil nicht fällen können. Nach der paulinischen Sitte, an dogmatische

Ausführungen ethische Schlußfolgerungen zu knüpfen, würde man geneigt sein, in diesen einfach christlichen Ermahnungen einen Bestandtheil des Briefes an die Römer zu sehen. Wenn man aber nach dem bisher Ausgeführten bei dem engen Zusammenhange von Cap. 12 und 13 überhaupt die Möglichkeit, auch hier ein Stück des Briefes an die Epheser zu sehen, in's Auge gefaßt hat, so entdeckt man allerdings manche Spuren, die eher auf diese Adresse hinweisen.

Schon im Allgemeinen wird man es wahrscheinlicher finden, daß der Apostel mit Berufung auf sein Amt (12, 3) die dringende Ermahnung sich in den Grenzen christlicher Demuth und Eintracht zu halten, an eine Gemeinde seiner Gründung gerichtet hat, welche den hellenischen Kreisen angehörte, in denen gnostischer Hochmuth und Fraktionswesen ihre natürliche Stelle hatten, und von deren Mängeln er persönlich unterrichtet war, — als daß er sie für eine ihm unbekannte Gemeinde bestimmte, welcher gegenüber gerade eine solche Ermahnung eher verlegend und beleidigend erscheinen mußte (3—5). Man denkt unwillkürlich an ähnliche Verhältnisse, wie die welche 1. Cor. 12 hervorgerufen haben, und wie sie wohl in Ephesus, schwerlich aber in der damaligen Gemeinde von Rom vorauszusetzen sind. Die Aufforderung, sich an den Bedürfnissen der Heiligen zu theilnehmen und Gastfreundschaft zu erstreben (13), weist auf eine Gemeinde, welche in einem lebhafteren Zusammenhange mit der Hauptmasse der christlichen Gemeinden stand, als die zu Rom, und läßt auf besondere Veranlassung, also auf persönliche Kenntniß schließen.

Sodann aber, wenn mit οὖν eine Paränese aus Cap. 9—11 gefolgert werden soll, so wird man schwerlich eine Ermahnung erwarten, welche sich auf die von jedem einzelnen Christen erlebte Erbarmung stützt, sondern eher eine Aufforderung zur Nachsicht gegen Israel und zum demüthigen Hinnehmen der Wege Gottes mit seinem Reich, also das, was 15, 7—13 sich wirklich findet. Die allgemeine Aufforderung zum Heiligungswerke des Einzelnen, die wir hier haben, ist gewiß keine innere Consequenz des Geheimnisses von Cap. 11. Die οἱ ζῆλοὶ τοῦ Θεοῦ sind etwas schlechthin Andres, als das Ἄλως Gottes, von dem 11, 30 ff. redet. Dort ist die erwählende Prädestination mit Rücksicht auf Völker, hier die von Jedem, der ein Christ wird, erlebte Gottesgnade gemeint. Auch hier also bleibt der Eindruck, ein Stück des Briefes an die Epheser vor uns zu haben.

Wer den bisher gegebenen Ausführungen Wahrscheinlichkeit zugestehet, der müßte sich folgendes Bild von der Entstehung unfres jetzigen „Briefes an die Römer“ machen. Nachdem Paulus in den zwei großen Hauptstücken seines Schreibens an die Römer 1—8 und 9—11 den Grundinhalt seiner besonderen paulinischen Heilspredigt und seine Auffassung der Wege Gottes mit seinem Reiche gegeben hatte, — lag für ihn keine Veranlassung vor, dieser ihm nicht bekannten Gemeinde, welche er in kurzer Frist persönlich zu sehen hoffte, und mit der er nur Verständigung und Verbindung erstrebte, noch eine Reihe besonderer Vorschriften und Ermahnungen zu geben, wie er es seinen eignen Gemeinden gegenüber zu thun pflegt. Hatte er doch in Cap. 6 den ethischen Inhalt seiner Auffassung des Christenthums genügend entwickelt und vor antinomistischer Mißdeutung geschützt.

Vielmehr schloß er an die Darlegung der Wege Gottes mit den Heiden und mit Israel ganz im Geiste von 11, 13 ff. die kurze Ermahnung, 15, 7—13, daß das heidenchristliche und judenchristliche Element gemäß diesem nun erkannten Gottesrathschlusse und der Stellung Israels sich brüderlich zusammenschließen möge.

Nachdem er so das Thema 9—11 auch sittlich abgeschlossen hatte, ging er 15, 14 bis Ende zum Schluß des Briefes über, indem er sich ganz im Sinne von Cap. 1 gegen den Verdacht verwahrte, als ob ihn eine Mißachtung der Gemeinde oder ein Ueberschreiten seiner Befugniß zu diesem Briefe mit seinen nicht selten sehr weitgehenden Ausdrücken bewogen hätte, und nochmals seine Absicht aussprach, jetzt wo ihm sein Werk im Orient Ruhe lasse, Rom aufzusuchen und von dort aus nach Spanien zu gehen, sobald noch sein Weg mit der Collecte nach Jerusalem beendet sein werde. Für diesen Weg, vor dem ihm bangt, im Hinblick sowohl auf den Haß der nichtchristlichen Juden, als auf das mögliche Mißverstehen von Seiten der palästinensischen Christen, bittet er um die christliche Fürbitte der Gemeinde.

Daran schloß er 16, 1. 2. eine Empfehlung der Phöbe, 21—23 Grüße von einigen seiner damaligen Gefährten, welche wohl den Römern bekannt waren, — und beendete B. 24 in seiner gewöhnlichen Weise mit dem Segenswunsche seinen Brief, — denn nur die Einwirkung von 25—27 ist es, die in manchen guten Codd. diesen Vers verdrängt hat.

Mit diesem Briefe an die Römer aber ist ein Brief des Apostels an die Epheser verschmolzen, welcher aus seiner späteren Lebenszeit

stammt, — ein Brief, in welchem er nicht beabsichtigte, dogmatische Fragen zu behandeln, Zweifel zu schlichten oder gegen Fremdartiges zu polemisiren, sondern einfach einer paulinisch denkenden, in seine Anschauung durchaus eingeweihten Gemeinde in Rücksicht auf bestimmte in ihr vorkommende sittliche Schäden und ihr drohende Gefahren seinen apostolischen Rath geben, und ihr die christlichen Tugenden an das Herz legen wollte.

Die eigentliche Veranlassung zu diesem Briefe war offenbar, daß in Ephesus einerseits die ihm und den Lesern bekannten antipaulinischen Agitatoren auftauchten, andertheils essäisch-ebionitische ängstliche Sonderchristen mit ihren dualistischen Anschauungen von der Obrigkeit und vom Fleischgenuße und ihren mystischen Sabbathsideen theils Verwirrung und Aergerniß stifteten, theils den Spott und Hochmuth der paulinischen Christen hervorriefen. Da uns der Eingang dieses Briefes nicht vorliegt, so können wir nicht wissen, ob Paulus in demselben bestimmt auf Nachrichten hingewiesen hat, die ihn veranlaßten zu schreiben; vermuthlich war es so.

Er legt den Ephesern in Cap. 12 die christliche Heiligung an das Herz, mit besonderer Betonung der Eintracht und Demuth; — die letztere besonders scheint gemangelt zu haben, und hier wie in Corinth scheint eitler und selbstsüchtiger Gebrauch der Geistesgaben gewöhnlich gewesen zu sein; besonders wird auch vor Nachsicht gewarnt, vielleicht in Rücksicht auf bestimmte Vorfälle.

Im 13. Capitel behandelt Paulus dann eingehend die richtige christliche Stellung zur Obrigkeit, und erweitert die Ermahnung, Jedem bürgerlich das ihm Schuldige zu geben, zu einer allgemein christlichen Aufforderung zum Wandel in Liebe und Licht, entsprechend der zum Ende sich neigenden Weltzeit. In Bezug auf die essäisch-ebionitischen Gemeiniglieder fordert er 14, 1 bis 15, 7 zu Duldung und gegenseitiger Achtung auf, wie sie auf Bruderliebe der Christen und Anerkennung des Christenstandes beider Parteien sich gründet.

Darauf folgt 16, 3—16 eine eingehende Liste von solchen Gemeinigliedern, welche Paulus als ihm besonders befreundet grüßen läßt. Daran schließt sich B. 16 der Gesamtgruß an die Gemeinde und von den übrigen Gemeinden, mit denen er in Rom in Berührung stand. In einer Nachschrift 17—20 warnt er eindringlich vor den falschen judaistischen Lehrern, und schließt 20 b mit dem gewöhnlichen Segenswunsche den Brief.

Es liegt kein Grund vor, zu meinen, daß dieser Brief wesentlich

größer gewesen sei, als er uns jetzt erhalten ist. Es ist sehr möglich, daß wir den ganzen Brief besitzen, natürlich mit Ausnahme der einleitenden Worte, in welchen die Gemeine angeredet und die Veranlassung des Schreibens genannt ward. Solche Einleitungsworte konnten selbstverständlich nicht stehen bleiben, wenn der Brief einem andern Schreiben einverleibt werden sollte.

Es bleibt noch übrig, sich die Möglichkeit einer solchen Verschmelzung zu erklären, und zu verstehen, wie sich aus ihr die kritischen Erscheinungen in den letzten Capiteln erklären.

Der Brief des Paulus an die Römer ist aus naheliegenden Gründen lange Zeit nicht im öffentlichen Gebrauch gewesen. Während der Anwesenheit des Paulus in Rom war das ja innerlich unmöglich; in dieser Zeit wird der Brief im Besitze der Gemeindevorsteher von Rom gelegen haben. Dann kam die Neronische Verfolgung, welcher sicher alle namhaften Männer der Gemeine, also Alle die Näheres über den Brief wußten, verfallen sind. Zu öffentlichem Gebrauche kann er erst nachher gelangt sein, als die Gemeine sich wieder consolidirte. Da wird er von den neuen Gemeindevorstehern zum Gemeingebrauch zubereitet sein, aber als ein Document, dessen geschichtliche Bedeutung gar nicht mehr verstanden ward und auch gar kein Interesse erregte.

Setzen wir nun voraus, daß Paulus während der römischen Gefangenschaft, etwa kurz vor der Neronischen Verfolgung einen Brief an die Epheser verfaßte, so ist sehr natürlich, daß sich entweder der Brief selbst, wenn er überhaupt nicht expedirt war, oder doch eine Abschrift des Briefes wahrscheinlich ohne ausgefüllte Adresse, mit im Besitze der römischen Gemeine befand. Im letzteren Falle müßten wir annehmen, daß das paulinische Schreiben selbst in der immer mehr antipaulinisch sich entwickelnden Gemeine von Ephesus verloren gegangen ist¹⁾, im ersten wäre die Sache ganz einfach.

Wenn nun die Herausgeber des Römerbriefes neben ihm einen andern mehr praktischen kleinen Brief des Paulus fanden, noch dazu ohne Adresse, so nahmen sie ihn natürlich auch als ein nach Rom gerichtetes Schreiben, woran selbstverständlich kritische und historische

¹⁾ Auf die Thatsache, daß der erste Brief Petri gerade Cap. 12 und 13 unfres Briefes in so ganz besondrer Weise benutzt und daß er nächstdem den Brief des Paulus an die Epheser vornehmlich voraussetzt, wage ich keine bestimmten Schlüsse zu bauen.

Bedenken sie nicht hinderten. Es versteht sich leicht, daß sie, die weder durch eine Lehre vom Canon an freier Behandlung paulinischer Schriften gehindert wurden, noch durch geschichtliches Interesse zum Auseinanderhalten zweier Schriften des Apostels sich bewegen ließen, sondern rein praktisch zum Gemeinegebrauch eine Apostelschrift herstellen wollten, beide Briefe zu einem Stücke vereinigten. Das konnten sie natürlich nur so, daß sie hinter den Körper des Römerbriefes 1—11 den Körper des Epheserbriefes 12—15, 7 einfügten, mit Weglassen seines besondern Eingangs, und den Schluß beider Briefe in einander verwebten, wobei Namen wie Hermas, Narcissus, Aquilas, Prisca sie in der Meinung bestärken mochten, es handle sich auch in dem zweiten Schreiben um Rom. Daß sie dabei die Fugen ein wenig bearbeiteten, ist begreiflich, und so erklären sich die etwas auffallenden Erscheinungen in 15, 1—7 und 7—14, wo Manches redigirt, abgekürzt und zugesetzt sein mag ¹⁾.

Von da an ward der Brief öffentlich gebraucht. Bei Cap. 15 ließ man, um des Gedankens des Vorbildes Christi willen, eine neue Lektion beginnen. Marcion, welchem die 15, 7—14 hervortretende judenfreundliche Tendenz anstößig war, beseitigte in seiner Weise die beiden letzten Capitel.

So entstanden zwei Recensionen, deren eine mit 14, 23, die andre mit 16, 24 schloß. Die mit 14, 23 endende aber brauchte einen Schluß, und als solchen gab man ihr 16, 25—27, die durchaus unpaulinische Doxologie. Nachdem dieselbe einmal in der kürzeren Recension existirte, nahm man sie zum Theil auch in die größere hinüber, bald an ihrem ursprünglichen Plage nach Cap. 15, bald ihrem Character als Schlußwort gemäß nach 16, 24, wo sie dann B. 24 vielfach verdrängte.

So steht 16, 25—27 bald zweimal, bald hinter 14, 23, bald am Schlusse, bald fehlt es ganz. Und wo es am Schlusse des Briefes steht, wird 16, 24 ausgelassen oder hinter die Doxologie gestellt. Alle diese Erscheinungen erklären sich bei unsrer Annahme leicht und natürlich.

¹⁾ Also Römerbrief 1—11, Epheserbrief 12—15, 7, sachlicher Schluß des Römerbriefes 15, 7—16, 3, Schluß des Epheserbriefes 16, 3—20, formeller Schluß des Römerbriefes 21—24.

Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen ¹⁾).

Von

Dr. Wagenmann.

176. Soter.

Auf den 22. April d. J. setzt man gewöhnlich (Andere 174 oder 175) den Todestag des römischen Bischofs Soter. Er war aus Campanien gebürtig und saß 8—9 Jahre auf dem römischen Bischofsstuhl unter Kaiser Marc Aurel, als Nachfolger des Aniketos und Vorgänger des Eleutheros. Ein erhöhtes Interesse hat dieser Papst neuerdings dadurch gewonnen, daß man den von ihm nach des Eusebius Zeugniß an die korinthische Gemeinde geschriebenen, hier längere Zeit hindurch im sonntäglichen Gottesdienst vorgelesenen, also nahezu für kanonisch gehaltenen Brief in dem sogen. zweiten Clemens-Brief des Codex Alexandr. zu besitzen glaubte — eine Hypothese, die zuerst der Katholik Wucher, dann Hilgenfeld aufgestellt, die aber durch den neu entdeckten Codex Hierosolymitanus nicht an Wahrscheinlichkeit gewonnen hat ²⁾).

276. Mani.

Dieses Jahr gilt als Todesjahr des orientalischen Religions- oder Sectenstifters Mani, der unter der Regierung des Perserkönigs Behram-Baranes nach einer zwischen ihm und andern Lehrern veranstalteten Disputation hingerichtet sein soll ³⁾).

¹⁾ Vergl. Bd. XX. S. 311 f.

²⁾ Vergl. Hilgenfeld Ap. Väter S. 120; N. T. extra canonem receptum pag. XXXIX; Harnack in Patr. apostolicorum Opera ed. 1875. S. XCI.; sowie die neue in Constantinopel erschienene vollständige Ausgabe des Briefs. Im Uebrigen s. Jaffé Regesta Pontif. a. h. a.: Lipsius Chronologie der römischen Bischöfe S. 184.

³⁾ Vergl. hierüber neben den bekannten Werken von Baur, Flügel u. f. w. die neuesten Untersuchungen über die Acta disputationis Archelai et Manetis von Bittwiz in Zeitschr. f. h. Theol. 1873 S. 4.

Die Christen im römischen Reich hatten unter den beiden Nachfolgern des 275 ermordeten Aurelian — Claudius Tacitus 275 und Probus 276—82 — eine Zeit der Ruhe, da dieser ganz von seinen politisch-militärischen Aufgaben, Schutz der Donau- und Rheingrenze gegen die andringenden Alemannen und Franken, und Herstellung von Ordnung und Zucht im Reiche und besonders unter dem Militär, in Anspruch genommen war.

376. Gratian und Valens.

Im Westen erläßt Gratian bald nach seiner Thronbesteigung, wahrscheinlich zu Anfang des Jahres 376 ein Gesetz zu Gunsten „der Religion katholischer Heiligkeit“ d. h. zu Gunsten des nicenischen Bekenntnisses und gegen den Arianismus: alle Zusammenkünfte der häretischen Anmaßung sollen ruhen, sowohl in den Städten als auf dem Lande; den Häretikern sollen ihre Kirchen entzogen und den Rechtgläubigen übergeben werden“. So brach Gratian gleich zu Anfang seiner Regierung mit dem bisher eingehaltenen Grundsatz der Toleranz und Religionsfreiheit, — während freilich im Osten Kaiser Valens nach demselben Princip des Staatskirchentums fortwährend den Arianismus begünstigte und eben jetzt die 375/76 über die Donau eingewanderten Gothen dem arianischen Bekenntniß zuführte.

376. Romulus Aug. und Zeno.

Unverdient ist dieses Jahr in der gewöhnlichen geschichtlichen Tradition zu dem Ruhm gelangt als epochemachendes Grenzzjahr zwischen Alterthum und Mittelalter zu gelten — wegen der in den letzten Augusttagen (27—28. August) erfolgten Absetzung des römischen Scheinkaisers Romulus durch den deutschen Söldnerführer Odoaker. Da Romulus niemals legitimer Kaiser, sondern nur von seinem Vater Orestes als Gegenkaiser gegen den fortwährend zu Salona in Dalmatien residirenden weströmischen Imperator Julius Nepos († 480) aufgestellt war, und da zudem ein Rest des römischen imperium in Gallien bis 486 sich erhielt: so läßt sich ein formelles Ende des weströmischen Kaiserthums im Grunde gar nicht feststellen.

Im oströmischen Reich vollzieht sich in demselben Jahr eine politische Ursurpation und kirchliche Revolution, die zwar von kurzer Dauer, aber von langer Nachwirkung war: Kaiser Zeno, der so eben nach dem Tode Veos II. den Thron bestiegen, wird 476 von dem

Usurpator Basiliskus vertrieben und dieser sucht sich einen Rückhalt bei der Volks- und Mönchspartei dadurch zu gewinnen, daß er durch sein Rundschreiben (*εγκύκλιον*) die vielbestrittenen chalcedonensischen Beschlüsse cassirt und den Monophysitismus zur Reichsreligion erklärt. Alle griechischen Bischöfe, 500 an der Zahl, unterschrieben mit Ausnahme des Patriarchen Acacius von Constantinopel. Dieser aber, der an der Aufrechterhaltung der chalcedonensischen Beschlüsse ein persönliches Interesse hatte, organisirt sofort eine dyophysitische Gegenrevolution, der B. 477 wieder weichen muß. Die mittelbare Folge war der Unionsversuch Zenos und das langdauernde Schisma zwischen Orient und Occident.

676. Päpste ¹⁾.

Papst Adeodatus, ein Mönch aus dem Kloster des h. Erasmus in Rom, stirbt nach vierjähriger Regierung d. 16. Juni 676; ihm folgt 676—78 Papst Donus, von dem die Geschichte Nichts weiß, als daß bei seiner Wahl ein glänzender Komet am Osthimmel erschien, daß er syrische Nestorianer aus einem römischen Kloster vertrieb und daß er das Atrium der Peterskirche pflastern ließ.

776. Karl und die Sachsentaufe ²⁾.

Ein in Italien drohender, zum Theil auch schon wirklich ausgebrochener Aufstand lombardischer Fürsten wider die neue fränkische Herrschaft veranlaßt Karl erst zur Absendung einer Gesandtschaft, dann zu einem neuen Heerzug nach Italien, wobei er aber Rom und den Papst, wie es scheint, absichtlich meidet und gegen die Forderungen und Wünsche des Letzteren ziemlich ablehnend sich hält, während er gleichzeitig durch Erhebung des gelehrten Paulinus auf den Patriarchenstuhl von Aquileja einen treu ergebenen Kirchenmann in Oberitalien gewinnt.

Aus Italien eilt Karl mitten im Sommer rasch zurück nach Deutschland, wo indessen die Sachsen eine neue Erhebung versucht, die von Karl besetzte Fressburg geschleift und ihr Land in Vertheidigungszustand gesetzt hatten. Schnell dringt Karl durch Westfalen bis an die Quellen der Lippe vor, baut hier einen festen Platz

¹⁾ f. Jaffé Regesta Pontiff. a. h. a.

²⁾ f. Abel Jahrbücher des fränk. Reichs S. 191 ff.

„Karlstadt“, zwingt die Sachsen zur Unterwerfung und — nun auch erstmals — zu massenhafter Annahme des Christenthums: tausende der Westfalen lassen sich taufen mit Weibern und Kindern.

876. Pontion und Andernach ¹⁾.

Die egoistische und perfide Politik des Frankenkönigs Karl des Kahlen wie des Papstes Johann VIII. trug die schlimmsten Früchte für Frankreich und Italien, für Staat und Kirche. Nicht nur mit „jugurthinischen“ Geschenken an Silber und Gold hatte Karl die zweifelhafte Ehre einer päpstlichen Kaiserkrönung bezahlen müssen, sondern auch mit noch weitern, viel schwerer wiegenden Zugeständnissen an den päpstlichen Stuhl. Karl verzichtete seinerseits auf die Ausübung der kaiserlichen Hoheitsrechte über Rom und den Kirchenstaat, unterwarf sich einem demüthigenden Wahlact auf einem lombardischen Reichstag zu Pavia und gestattete dem Papst die Aufstellung eines eigenen päpstlichen Legaten für Gallien und Germanien in der Person des Bischofs Ansegis von Sens, womit die Metropolitanverfassung zertrümmert, die Selbständigkeit der französischen Nationalkirche geopfert, die pseudoisidorischen Grundsätze zur Durchführung gebracht waren.

Laut erhob wider diesen kirchenpolitischen Gewaltstreich, wider diesen schmachvollen Verrath an der gallicanischen Freiheit der französischen Episcopat seine Stimme auf der Synode zu Pontion. Nur unter ausdrücklichem Vorbehalt der Metropolitanrechte und des bisherigen Kirchenrechts wurde der päpstliche Legat anerkannt. Hinkmar von Rheims übernahm in einem eigenen Tractat (*ad episcopos de jure Metropolitanorum etc.*) die Vertheidigung der unantastbaren Rechte der Metropolen und gab dem charakterlosen Kaiser deutlich zu verstehen, wie tief dieser sich und die kaiserliche Würde durch seine Concessionen an den Papst erniedrigt habe. „Bedeutender als in diesem Augenblick, wo er in bewußtem Gegensatz gegen die unnatürliche Verbindung des fränkischen Kaisers mit dem römischen Bischof sich erhebt, hat Hinkmar in keiner Wendung seines bewegten Lebens dagestanden“.

¹⁾ Vergl. Dümmler Gesch. des ostfränkischen Reiches. I., 338 ff. II., 52 ff. Hefele Concilien-Geschichte. Bd. IV., 498; bes. aber Noorden, Hinkmar Erzb. von Rheims. S. 315 ff. und J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudo-Isidor in Zeitschr. für histor. Theol. 1858. Barmann, Politik der Päpste II. 43 ff.

Uebrigens brachte der Bund zwischen dem Papst und dem Frankenherrscher keinem von Beiden Gewinn: der Papst kam noch in demselben Jahre in äußerste Bedrängniß durch die bis ins römische Gebiet schweifenden Sarazenen wie durch den dem römischen Stuhl feindlichen Markgrafen Lambert von Spoleto und erließ flehentliche Hilferufe an den fernen Kaiser (Nov. 876). Zwischen Frankreich und Deutschland aber entbraunte der Krieg mit neuer Hefigkeit; Ludwig der Deutsche starb während der Kämpfungen zu Frankfurt (den 28. August), ein französischer, mit bekanntem Leichtsinne unternommener Angriff auf die Rheinlande aber wurde durch den glänzenden Sieg der Deutschen bei Andernach (8. Oct.) zurückgewiesen und damit auch der Absicht des Papstes, „Germanien und Gallien“ zu einem Kirchengebiet unter dem Primatialstuhle von Sens zu vereinigen und die deutsche wie die französische Kirche der unbedingten Suprematie Roms zu unterwerfen, vorläufig ein Kiegel vorgeschoben.

976. Otto II.; Konrad der Heilige ¹⁾.

Ein Jahr trauriger Verwirrung und Empörung besonders in Süddeutschland: Herzog Heinrich der Fänker von Bayern erhebt sich wider Kaiser Otto II., wird von diesem geschlagen, gefangen und abgesetzt; zu Regensburg hält der Kaiser Gericht über seine Feinde, zu denen auch süddeutsche Bischöfe, insbesondere der von Augsburg, gehörten; Herzog Otto, des Kaisers Vetter und Günstling, vereinigt die Herzogthümer Schwaben und Franken in seiner Hand; dagegen wird die Ostmark losgetrennt und dem Babenberger Luitpold übergeben; auch die bayerischen Bischöfe wurden von dem Kaiser gnädig bedacht, besonders Passau und Salzburg, die im Krieg viel erduldet. Aber auch die Kaiserin-Mutter Adelheid wurde durch diese Vorgänge ihrem Sohn entfremdet: ihr Einfluß war gebrochen, sie wandte sich jetzt religiösen Uebungen und Werken zu, verließ Hof und Reich und zog sich in ihre burgundische Heimath zurück.

In Schwaben aber starb den 26. Nov. d. J. der Bischof Konrad von Constanz ²⁾, ein Freund und Gesinnungsgenosse des

¹⁾ s. Giesebrecht in den Jahrbüchern des d. Reichs II., S. 31 ff.; Kaisergeschichte I., S. 574.

²⁾ s. dessen Vita aus dem XII. Jahrhundert in den Monumenta Germ. IV., 430 ff.; vergl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II., S. 48; Köpfe in Pipers Kalender und Zeugen der Wahrheit Bd. II., S. 645.

h. Ulrich von Augsburg, aus dem Hause der Welfen entsprossen, in St. Gallen gebildet, dann Dompropst zu Constanz, zuletzt 934 auf Ulrichs Veranlassung zum Bischof gewählt, ausgezeichnet durch seine durch eine Wallfahrt zum h. Grab bethätigte Frömmigkeit wie durch seine besonders an den Armen und Kranken bewiesene Wohlthätigkeit — ein Bischof von untadeligem Wandel nach des Apostels Vorschrift, — 150 Jahre später von Papst Calixt II. 1123 canonisirt und durch eine Biographie verherrlicht, deren Verfasser Udalschalk Abt von St. Ulrich in Augsburg war.

1076. Gregor VII. und Heinrich IV.¹⁾

Stürmischere Feste hat wohl kaum je das römische Papstthum oder deutsche Königthum erlebt als Gregor VII. am 25. Dec. 1075 in Rom, Heinrich IV. am 1. Januar 1076 zu Goslar am Harz: in der Christnacht der Ueberfall des Papstes durch die Bande des Cencius, seine Gefangennehmung und Verwundung, wie auch alsbaldige Wiederbefreiung; am Neujahrstage die Ankunft der Gesandten aus Rom bei König Heinrich in Goslar mit dem schriftlichen und mündlichen Neujahrsgruß des Papstes an den König, worin dieser der verschiedensten Vergehen beschuldigt, zur Entfernung der gebannten Räte und Freilassung der gefangenen Bischöfe aufgefordert, für den Fall des Ungehorsams aber mit dem Anathem bedroht wird: *si in his sacris canonibus noluerit rex obediens existere, se eum velut putre membrum anathematis gladio ab unitate ecclesiae minatur abscindere.*

Heinrich war nicht der Mann, um sich Solches bieten zu lassen; aber er besaß auch nicht die Ruhe und Geistesklarheit, die in solcher Lage vor falschen Schritten bewahrt, und vor Allem fehlte es ihm — nach Anno's Tod — an gewissenhaften und klugen Rathgebern. Um den weiteren für die Fastensynode 1076 von Gregor beabsichtigten Maßregeln zuvorzukommen, berief der König in übereilter Hast auf den 24. Januar ein deutsches Nationalconcil nach Worms, dem 24. Bischöfe anwohnten und bei dem auch der Cardinal Hugo Blancus, der persönliche Feind Gregors sich einfand. Durch seine gehässigen und romanhaften Schilderungen von Gregors Leben und Einsetzung ließen die deutschen Bischöfe sich hinreißen, nicht bloß die päpstliche

¹⁾ i. die Secularerinnerungen des Jahres 1074 und die dort angegebene Literatur. Bd. XIX. S. 405.

Bannandrohung mit dem Beschluß der Absetzung des Papstes und der Gehorsamsauflösung der deutschen Kirche zu beantworten, sondern auch diesen Beschluß in einem höchst unwürdigen und plumpen, von unerwiesenen Beschuldigungen und Schmähungen strotzenden Synodalschreiben dem „Bruder Hildebrand“ zu notificiren; und der König selbst entblödete sich nicht, mit zwei in ebenso undiplomatisch wie unchristlichem Tone gehaltenen Schreiben an das römische Volk und an den falschen Mönch Hildebrand jenes Synodalschreiben zu begleiten. So gut man in Rom von den Vorgängen und Stimmungen Deutschlands unterrichtet war, so schlecht kannte man in Deutschland die italienischen Verhältnisse, ja nicht einmal der eigenen Leute war man sicher. Zwar eine lombardische Bischofsversammlung zu Piacenza stimmte dem Wormser Beschluß bereitwillig bei und übertrumpfte ihn noch dadurch, daß man durch einen Eidschwur zur Absetzung Hildebrands sich verband. Aber unter den deutschen Bischöfen selbst fehlte es nicht an solchen, die zwar in Worms mitgestimmt und mit unterschrieben hatten, aber nun sofort des und wehmüthige Entschuldigungsschreiben nach Rom schickten. In Rom selbst aber und im übrigen Italien war Gregor seiner Leute so sicher, daß er am 14—22. Februar in aller Ruhe mit 110 Bischöfen in der Constantinischen Erlöserkirche seine Fastensynode hielt, und daß kein italienischer Kleriker als allein der Canonicus Roland aus Parma sich dazu hergeben wollte, die Wormser Schreiben zu überreichen und vor der Synode zu verlesen. Als er aber damit schloß, daß er die italienischen Bischöfe nach Deutschland zu einer Pfingstsynode einlud, um dort aus der Hand des Königs einen neuen Papst zu empfangen: da erhob sich ein solcher Sturm des Unwillens in der Versammlung, daß schon die Schwerter klirrten und nur das persönliche Einschreiten des Papstes den deutschen Gesandten zu schützen vermochte. Gregor aber, stets Herr seiner selbst, ergriff das Wort, um sein Verhalten gegenüber von dem deutschen König zu rechtfertigen und auf den alten Satz des päpstlichen Kirchenrechts, daß Niemand den obersten Stuhl richten dürfe, sich zu berufen, — aber auch um sofort im hohenpriesterlichen Prophetentone unter feierlicher Anrufung des heiligen Apostelfürsten Petrus Bann und Absetzung auszusprechen über König Heinrich, über Erzbischof Siegfried von Mainz und über alle die andern Bischöfe Deutschlands und Italiens, die mit ihm wider den h. Petrus sich verschworen. Eine päpstliche Encyclica verkündigte allen getreuen

Schafen des h. Petrus (omnibus, qui cupiunt se annumerari inter oves, quas Christus Petro commisit) die Gründe dieses Verfahrens. Es war dies um so nöthiger, da die rechtliche Gültigkeit desselben sofort von vielen Seiten angezweifelt wurde, theils aus dem formellen Grund, weil die Synode nicht zugestimmt, theils aus dem materiellen, weil der Papst nicht berechtigt sei einen König zu bannen und abzusetzen, noch weniger die Unterthanen von ihren Eiden zu entbinden (ab omnibus juramentis, quae ei fecerint vel facturi sint, absolvere).

So hatten König und Papst ihr letztes Wort gesprochen. Es mußte sich nun zeigen, auf welcher Seite die größere Energie des Handelns, vor Allem aber: was fester sein würde, das Gefüge des Staates, auf den Heinrich — oder das der Kirche, worauf Gregor sich stützte. Die Probe fiel, zunächst wenigstens, zu Ungunsten des deutschen Königthums aus.

Der König berief ein neues Concil nach Worms zu Pfingsten (Mai), später auf den PeterundPaulstag nach Mainz; der Papst suchte durch eine Reihe von Bullen die Stimmung der deutschen Fürsten, Bischöfe wie des Volks zu bearbeiten, mit Rechtsgründen und geschichtlichen Vorgängen sein Verfahren rechtfertigend, aber seinerseits stets bereit zum Friedensschluß mit Heinrich, wenn dieser nur Frieden mit Gott zu halten trachte; aber auch wieder sentimental klagend, daß der Teufel in aller Welt seine Herrschaft ausübe. Gregor kannte diese arge Welt sehr genau und wußte die weltlichen Mächte und Leidenschaften gar trefflich zu seinem Vortheil zu benutzen. Alle reichsfeindlichen Mächte in Deutschland waren seine natürlichen Verbündeten und was ihm am meisten zu Statten kam, das waren die politischen Fehler Heinrichs selbst. Statt nach Otto's von Nordheim klugem Rath die Sachsen durch einige Concessionen zu versöhnen, trieb er diese durch seine Hartnäckigkeit zu einem neuen Aufstand, den er vergeblich niederzuschlagen suchte. Gefährlicher noch für Heinrich wurde eine Verschwörung süddeutscher Fürsten und Bischöfe, welche päpstlicher als der Papst nichts eifriger wünschten, als die Absetzung des gebannten Königs und die Einsetzung eines neuen, über dessen Person sie bereits beriethen. Dies ging weiter als Gregor wünschte: er wollte nicht Heinrichs Absetzung, sondern seine Unterwerfung unter den Stuhl Petri. Darum beschwört er die Deutschen (unter dem 3. Sept.), nicht nach dem strengen Recht, sondern mit Milde gegen Heinrich zu verfahren und ihm auch den Thron zu erhalten, falls er

sich befehle und sichere Bürgschaft gebe für die Zukunft. Die deutschen Fürsten werden eingeladen, gemeinsam mit dem Papst die nöthigen Schritte zu thun; jedenfalls aber behält dieser für den Fall einer neuen Königswahl die Bestätigung des Gewählten sich vor. Eine Versammlung in Ulm (im Sept.) beschloß einen allgemeinen deutschen Fürstentag nach Tribur auszuscheiden (zum 16. Oct.). Zahlreich erschienen hier die Fürsten und Bischöfe, von denen die meisten längst ihren Frieden mit dem Papst gemacht hatten oder jetzt sich beeilten Vossprechung vom Bann zu erhalten. Schnell einigte man sich in Tribur über Heinrichs Absetzung, desto weniger über die Neuwahl. So gelang es Heinrich, der sich mit wenigen Getreuen zu Oppenheim eingesunden hatte, und von hier aus mit der Versammlung zu Tribur verhandelte, doch zuletzt noch, den ihm drohenden Schlag abzuwenden, dadurch daß er (d. 27. October) zu jenem schmähllichsten Vertrag sich herbeiliess, den je ein deutscher König geschlossen, indem er versprach, dem Papst Genugthuung zu leisten, von den andern gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen sich zu reinigen, vorerst der Reichsgeschäfte sich zu enthalten und schließlich dem Urtheil eines in Anwesenheit des Papstes zu haltenden Fürstentags in Augsburg (am 2. Febr. 1077) sich zu unterwerfen; gelinge es dem König nicht vor Jahresfrist die päpstliche Absolution zu erlangen, so solle er unwiderruflich für immer den Thron verwirkt haben.

Das war die tiefste Erniedrigung, die dem deutschen Königthum von dem mit Rom verbundenen Fürstenthum ist bereitet worden: — der Tag von Oppenheim, nicht der von Canossa (wohin Heinrich einige Tage vor Weihnachten 1076 von Speier aus aufbrach) bezeichnet den Tiefstand der Demüthigungen des deutschen Imperium vor dem römischen Sacerdotium und dem mit diesem verbündeten deutschen Particularismus.

1176. Regnano und Anagni ¹⁾

Auch das Jahr 1176 war Zeuge einer schweren Demüthigung, aber auch einer mannhaften Wiedererhebung des deutschen Kaiserthums. Kaiser Friedrich I. hatte sich genöthigt gesehen, die vergeb-

¹⁾ s. bes. H. Reuter, P. Alexander III.; ferner Raumer, Hohenstaufen Bd. II.; Voigt, Geschichte des Lombardenbundes 1818; Prutz, Heinrich der Löwe. Leipzig 1865. vergl. auch H. Leo, Gesch. des deutschen Volkes und Reichs II., S. 709 ff.

liche Belagerung Alessandrias aufzuheben und einen Waffenstillstand mit den Lombarden zu schließen. Die eingeleiteten Friedensverhandlungen zerklüfteten sich: der Kaiser, der den größten Theil seines Heeres entlassen, sah sich plötzlich von den Lombarden aufs Neue angegriffen. Der mächtigste der deutschen Fürsten, Heinrich der Löwe, versagte seine Hülfe — ob aus Rache wegen Entziehung der welfischen Erbschaft oder aus Abneigung gegen die italienische Politik des Kaisers bleibt ungewiß; auch die persönliche Zusammenkunft Friedrichs und Heinrichs in den ersten Märztagen (1—7. März) zu Partenfkirchen (die Geschichte vom Fußfall zu Chiavenna ist bekanntlich Mythos) vermochte den Starrsinn nicht zu brechen. Ehe noch der Kaiser seine Verstärkungen an sich gezogen und seine Streitkräfte vereinigt hatte, wurde er zur Schlacht bei Legnano gezwungen (29. Mai). Schon waren die Italiener durch die Tapferkeit der Deutschen zurückgedrängt, als zwei mailändische Haufen in die Reihen des beim siegreichen Vordringen gelockerten kaiserlichen Heeres eindrangen und dieses zum Weichen brachten. Ein Hinterhalt der Brescianer mehrte die Verwirrung: der Kaiser stürzt mit dem Pferde, die Kunde von seinem Tod verbreitet sich, die Deutschen fliehen, ihr Lager ist verloren, sogar des Kaisers Schild und Kreuz, Fahne und Lanze wird eine Beute der Lombarden. Erst nach drei Tagen erscheint der bereits als todt betrauerte Kaiser wieder inmitten der Seinen zu Pavia; eine wunderbare Wandlung ist mit ihm vorgegangen: sein einziger Gedanke ist Frieden. Nie erscheint uns der große Kaiser größer, nie charaktervoller und staatsmännischer als in diesen Tagen der Selbstbesinnung und Umkehr von den Bahnen einer falschen Politik zum Frieden mit der Kirche und den freiheitslustigen Lombarden. „Die größte That, die er in seinem Leben vollbracht hat, ist die Energie, mit der er jetzt den richtigen Weg einschlug, sobald er den bisherigen als einen Irrthum erkannt hatte“. Ein Hauptverdienst dabei hatten die beiden deutschen Erzbischöfe Christian I. von Mainz und Wichmann von Magdeburg; sie waren es, die zunächst einen vorläufigen Friedensschluß zwischen Papst und Kaiser vermittelten (Nov. 1176 zu Anagni)¹⁾, worauf dann im folgenden Jahre der Definitivfrieden von Benedig folgte.

¹⁾ Die berühmte Pax et reconciliatio inter Alexandrum III. papam et Fridericum I. imperatorem Anagninae tractata et praeliminanter conventa anno 1176 — bei Zigonius, Goldast, Schoepflin u. vergl. Gieseler R.G. II., 2., S. 87.

1276. Vier Päpste ¹⁾.

Dieses Jahr, in der politischen Geschichte Deutschlands wichtig durch die Achtvollstreckung gegen den übermüthigen Böhmenkönig Ottokar und dessen Unterwerfung im Wiener Frieden vom 18. Octbr., bietet der Christenheit den Anblick von vier Päpsten, die auf dem Stuhle Petri in rascher Folge sich ablösen, indem zuerst Gregor X. (Tebaldo dei Visconti) am 10. Januar stirbt, dann Innocenz V. (Peter von Tarantasia) nach 5 Monaten am 22 Juni, sein Nachfolger Hadrian V. (ein Fiesco aus Genua) schon nach 5 Wochen am 18. August ungeweiht und ungekrönt, worauf am 13. September zu Viterbo Johann XXI. gewählt wird, — Letzterer, ein geborener Spanier oder Lissaboner, dadurch merkwürdig, daß er einer der gelehrtesten Päpste war, Philosoph, Naturforscher und Mediciner, Herausgeber verschiedener Schriften (unter dem Namen Petrus Hispanus), in der Geschichte der Logik zu unsterblicher Berühmtheit gelangt als Erfinder der geistvollen Verse: Barbara, Celarent primae, Darii, Ferioque etc. Von Zeitgenossen wird er genannt in scientiis famosus, minus cautus in moribus. Er starb 20. Mai 1277. Von wichtigen Regierungshandlungen der drei kurzregierenden Päpste ist Nichts bekannt als verschiedene Erlasse in Betreff der von Gregor X. vorgeschriebenen, den Cardinälen höchst unbequemen Ordnung des Conclave u. dergl.

1376. Der Pfaffenkaiser ²⁾.

Kaiser Karl IV., der Luxemburger, selbst dereinst vorzugsweise durch klerikale Einflüsse zur deutschen Krone gelangt, verfolgt jahrelang den Lieblingsplan, seinem Sohn Wenzel noch zu Lebzeiten die Nachfolge zu sichern, wofür er die Kurfürsten durch verschiedene Vergünstigungen zu gewinnen sucht. Am 6. März richtet er an den Papst die Bitte um seine Einwilligung, wogegen er den Florentinern befiehlt, aller ferneren Angriffe auf den Kirchenstaat sich zu enthalten. Am 10. Juni wird Wenzel zu Frankfurt gewählt, am 6. Juli zu Aachen gekrönt, worauf Karl nochmals den Papst um nachträgliche Genehmigung bittet. In Italien wüthet der Bürgerkrieg mit all seinen Gräueln: der Papst schleudert die leidenschaftlichsten Bann=

¹⁾ f. Potthast, Regesta Pontificum Bd. II., S. 1702 ff.

²⁾ f. Mavwald a. h. a.; Gieseler KG. II., 3, S. 96. Lindner, Gesch. des deutschen Reichs vom 14. Jahrh. bis zur Reformation. Bd. 1. 1875.

flüche (31. März gegen Florenz), erregt dadurch aber nur immer größere Erbitterung gegen Kirche und Papstthum.

1476. Bischofsstreit und Burgunderkrieg.

Von kirchlichen Ereignissen fällt in dieses Jahr der sogenannte Constanzer Bischofsstreit, veranlaßt dadurch daß Papst Sixtus IV. dem Constanzer Domcapitel den bisherigen Coadjutor des Bischofs Hermann, einen gewissen Ludwig von Freiberg, aufdringen wollte, während das Capitel unter Berufung auf sein Wahlrecht einen Grafen Otto von Sonnenberg wählte, für welchen auch der Kaiser Friedrich III. sich entschied. Da keiner von beiden wich, so hatte die Diöcese bis 1484 zwei Bischöfe, einen päpstlichen und einen kaiserlichen, von denen der Eine zu Constanz, der Andere zu Radolfzell residirte — ein Verhältniß, das zur Hebung der seit den Tagen des Concils so tief darniederliegenden sittlichen und kirchlichen Zustände in der süddeutschen Bischofsstadt und der größten der deutschen Diöcesen nicht beitrug. — In dasselbe Jahr aber fallen die heldenmüthigen und siegreichen Kämpfe der Schweizer wider Karl den Kühnen von Burgund in den Schlachten von Granson und Murten (2. März und 22. Junius), wodurch jener abenteuerlichen burgundischen Reichsgründung ein rasches Ende gemacht wurde. Vergeblich hatte der Papst Sixtus IV. seine Friedensvermittlung angeboten: sie ward ebensowenig angenommen, wie die des Papstes Pius IX. im Jahre 1870. Karl ging seinem Verhängniß entgegen. Sein Urkel war Kaiser Karl V. — Endlich verdient der Tod des berühmten deutschen Mathematikers und Kalendermachers Regiomontanus, oder wie er eigentlich hieß, Johann Müller von Königsberg in Franken, schon darum hier erwähnt zu werden, weil er als Bischof von Regensburg gestorben ist, — eine Würde, die ihm Papst Sixtus 1474 zur Belohnung seiner wissenschaftlichen Verdienste übertragen hatte, die er aber nur zwei Jahre bekleidete. Er starb den 6. Juli zu Rom, erst 41 Jahre alt, an Gift, wie man meinte, oder am Klimafieber. Melanchthon hat in einer seiner declamationes sein Leben beschrieben.

1576. Gegenreformation und Concordia.

Das wichtigste Ereigniß dieses Jahres, eine politische Veränderung von den schwersten Folgen für Deutschland und die Kirche,

war Kaiser Maximilians II. Tod († 12. October)¹⁾ und seines Sohnes, des menschenfeindlichen und verdrehten Rudolf II., Thronbesteigung. War schon Maximilians kirchenpolitisches Verhalten seit der im Jahre 1570 (vergl. Band XV., S. 421) mit ihm vorgegangenen Wandlung ein dem Protestantismus immer weniger freundliches geworden, und hatte schon unter ihm (s. bes. Band. XIX., S. 414 ff.) die jesuitisch päpstliche Gegenreformation immer größere Fortschritte in Deutschland gemacht: so beginnen nun erst unter dem geistig beschränkten und willensschwachen, gegen den Protestantismus durch seine spanische Erziehung zum Voraus eingenommenen Rudolf jene Reibungen und Reizungen zwischen den beiden Religionsparteien, jene Bedrückungen der Protestanten und Verletzungen des Religionsfriedens, die zuletzt zu den Greueln des dreißigjährigen Religions- und Bruderkriegs, zur Verwüstung, Zerreißung und Erniedrigung Deutschlands geführt haben. Vielleicht hat Niemand so große Schuld an diesem Gang der Dinge, als der gute Kaiser Max, der die Protestanten mit seinen Freundschaftsversicherungen hinhält, aber die vielbegehrte Deklaration und Durchführung des Religionsfriedens beharrlich verweigert, seinen Sohn in Spanien in Philipps geisttödtender Umgebung erziehen und sich selbst in die antideutsche und antiprotestantische Familienpolitik des habsburgisch-spanischen Gesamthauses immer tiefer hineinziehen läßt.

Aber auch der Hauptvorkämpfer des Protestantismus auf deutschem Boden starb in demselben Jahre, vierzehn Tage nach dem Kaiser, am 26. October: Kurfürst Friedrich III., der Fromme²⁾, von der Pfalz, der einzige unter den deutschen Fürsten jener Zeit, der mit lebendiger persönlicher Frömmigkeit einen weiten staatsmännischen Blick, ein klares Verständniß für die Gesamtinteressen des Protestantismus und ein warmes Herz für die leidenden und streitenden Brüder in Deutschland, Frankreich, den Niederlanden u. verband. Eben noch hatte er auf dem Reichstag zu Regensburg, den er selbst Krankheits halber nicht mehr besuchen konnte, durch seinen Sohn Ludwig, den Regenten der Oberpfalz, seine Stimme zum letzten Mal

¹⁾ s. Ranke, Zur deutschen Geschichte. Samml. Werke. Band 7. bes. S. 90.

²⁾ s. Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen von der Pfalz. Braunschweig, 1868 ff.; ders., das Testament Friedrichs des Frommen. München, 1874. 4. Eine vollständige Biographie soll nächstens erscheinen.

erhoben für die Freistellung der Religion und für den Rechtsschutz unterdrückter Protestanten gegenüber von der umsichgreifenden jesuitisch-päpstlichen Gegenreformation. Hauptsächlich an des lutherischen Kurfürsten August von Sachsen egoistisch-beschränkter Politik und persönlicher Feindseligkeit scheiterten auch diesmal wieder die pfälzischen Anträge. „Es war der letzte Moment; der Kaiser selbst schwankte und war nicht völlig abgeneigt; aber Sachsen, mit der Pfalz in jener unglücklichen theologisch-politischen Entzweiung begriffen, weigerte sich beizutreten; hätte es sich nicht von der gemeinsamen protestantischen Sache abgesondert, so wäre diesmal die Freistellung der Reformation bewilligt worden“ — und die völlige Protestantisirung Deutschlands war nur noch eine Frage der Zeit. „Welch eine sonderbare Entwicklung!“ — ruft hier der Geschichtschreiber der deutschen Reformation aus — „Es war eine einige Religionspartei; sie hatte nur ein Interesse, auf welchem ihr eigener Fortgang und der Friede des Vaterlandes beruhte. Sie spaltete sich über den Glauben. Jeder Theil ergriff eine extreme Meinung. Was das Oberhaupt des einen vorschlug, hintertrieb das Oberhaupt des andern. Die ganze Partei zerfiel. Um so enger hielten sich die Katholischen zusammen. Die Katholiken gelangten nach und nach zum Uebergewicht. Die Beschwerden wurden nicht abgestellt; die Streitigkeit blieb unvertragen: entrüstet standen die Parteien einander gegenüber. So hinterließ Maximilian seinem Sohne das Reich“.

Auch in den Schooß der kurpfälzischen Familie hinein hatte der confessionelle Gegensatz Zwietracht und Mißtrauen gebracht. Mit den eindringlichsten Worten hatte Friedrich III. in seinem denkwürdigen Testamente, nach ausführlicher Darlegung seines eigenen Glaubens, seine Söhne ermahnt, an dem in der Pfalz eingeführten Bekenntnisse festzuhalten, die von ihm gegründeten Ordnungen in Kirche und Schule zu erhalten und zu pflegen, insbesondere aber „vor den unruhigen Kirchen- und Schuldienern sich wohl zu hüten, die sich jetziger Zeit hin und wieder unterstehen, in Religions- und Glaubenssachen allerhand ärgerlichen Streit, Wortgezänk, schädliche Condemnationes und Verdammungen in christlichen Kirchen und Schulen einzuführen, über der Obriheiten und Unterthanen Gewissen zu herrschen und, wie dereinst im verfluchten Papstthum geschehen, einen neuen Primat aufzurichten“ ¹⁾.

¹⁾ Testament Friedrichs des Frommen S. 30.

Raum war Friedrich todt, so hatte sein ältester Sohn und Nachfolger, Kurfürst Rudwig VI. (1576—83), ein eifriger Anhänger des exclusivsten Lutherthums, nichts Eiligeres zu thun, als der reformirten Pfalz lutherisches Bekenntniß und Kirchenordnung aufzudrängen, die reformirten Prediger abzusetzen, die bewährten Beamten seines Vaters zu entlassen, Universität und Kirchenrath neu zu besetzen und eine Cultusordnung einzuführen, die alles bisher Bestehende über den Haufen warf.

Das lutherische Einigungswerk der sogen. Concordia macht in diesem Jahr erhebliche Fortschritte durch die Aufstellung der Maulbronner Formel als Ausdruck des strengsten süddeutschen Lutherthums (19. Januar) und deren Uebersendung an Kurfürst August von Sachsen (9. Februar), dann durch die beiden kursächsischen Theologen-Convente zu Lichtenberg (5—16. Februar), wo die kursächsischen Theologen ihre Bereitwilligkeit zum Aufgeben des corpus doctrinae Philippicum und zur Aufstellung eines gesamt-lutherischen Bekenntnisses erklären, — und zu Torgau (28. Mai bis 7. Junius), wo elf kursächsische Theologen mit Selnecker an der Spitze und fünf auswärtige — Andreä, Chemnitz, Chyträus, Musculus, Körner — durch Zueinanderarbeitung der beiden vorliegenden Entwürfe, der Maulbronner und der schwäbisch-sächsischen Formel, und durch immer stärkere Ausscheidung alles Philippistichen ein immer reineres, aber auch immer exclusiveres Lutherthum darzustellen sich abmühen, bis am Ende als Product dieses Destillationsprozesses jenes Torgische Buch (7. Junius) herauskommt, das dann im Laufe des Jahres noch die Censuren von circa 25 weiteren territorialen und localen Theologenconventen zu passiren hat, um dann im folgenden Jahre seine Schlußredaction zu erhalten.

Der Concordienmann Andreä selbst hatte an den Maulbronner Verhandlungen keinen Antheil genommen, war vielmehr im Januar und Februar anderweitig beschäftigt gewesen — in Tübingen, in Neuburg bei Pfalzgraf Rudwig, in Regensburg wegen eines Streites zwischen Rath und Geistlichkeit in Betreff des Bannes &c.; am 24. März trat er seine Reise nach Kursachsen an, wohin er durch den Grafen von Henneberg, durch Landgraf Wilhelm von Hessen, zuletzt auch durch den Lichtenberger Convent als der geeignetste Mann zur Herstellung einer Vereinigungsformel empfohlen war. Am 27. August kommt er nach Tübingen zurück, um nun erst seine definitive Uebersiedlung nach Kursachsen zu bewerkstelligen, wohin ihn Kurfürst

August von seinem württembergischen Vandesherrn auf einige Jahre sich erbeten hatte (14. August). Im October kommt er in Wittenberg an, um den letzten entscheidendsten, aber auch dornenvollsten Theil seiner concordistischen Arbeit zu beginnen.

Im Zusammenhang mit diesen Concordienverhandlungen steht auch die für die weitere Entwicklung der deutsch protestantischen Theologie, wie für die Geschichte der Wissenschaft überhaupt so folgenreiche Gründung der braunschweigischen Universität Helmstedt, der Alma Julia durch Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel: nachdem bereits den 9. Mai 1575 das kaiserliche Privilegium ertheilt war, fand am 15. October 1576 die feierliche Eröffnung statt; die ersten Statuten waren unter dem Einfluß der Concordienmänner Chemnitz, Ohnträus, Selnekker entworfen, die erste Besetzung der theologischen Facultät in gleichem Geiste geschehen (Timotheus Kirchner, Basilius Sattler, Daniel Hofmann), bis dann nach wenigen Jahren eine Wendung zu einem „moderaten Lutherthum“ eintrat, und zuletzt der Philippismus hier seine letzte Zufluchtsstätte fand.

Während so das deutsche Lutherthum ganz und gar in seine theologischen Fragen versenkt oder in disputirende Pastorenconvente aufgelöst erscheint, gleich als ob es draußen in der Welt keine reformirten Brüder und keine römische Propaganda mehr gäbe: so macht diese, des protestantischen Theologengezänks sich freuend, energische Fortschritte in Frankreich durch Errichtung der heiligen Ligue (geschlossen nach dem Frieden von Beaulieu 14. Mai 1576 *ad restituendam in integrum legem Dei et conservandum ejus cultum juxta formam et ritum S. Romanae ecclesiae*), — in den Niederlanden durch Jaan d'Austria's kluge Politik und Antwerpens greuelvolle Verwüstung den 4. Novbr. 1576, deren Folge dann der Genter Vertrag vom 8. November ist, — in Deutschland durch den ungehemmten Fortgang der Gegenreformation auf dem Eichsfeld, in Fulda, im Mainzischen, im Würzburgischen u. s. w.

Um endlich auch der Gestorbenen zu gedenken, so nenne ich aus der Zahl der i. J. 1576 heimgegangenen Celebritäten:

Heinrich Salmuth, den friedlich gesinnten Jeneser Professor und Leipziger Superintendenten, † 20. Mai in Leipzig;

Josias Simler, den milden und gelehrten Züricher Theologen und Polyhistor, Bullingers Schwiegersohn, † 2. Juli in Zürich;

Rouard Heresbach, den christlichen Humanisten und Juristen, Rath beim Herzog von Jülich-Cleve, † 14. October;

Hieronymus Cardanus, den merkwürdigen Natur- und Religionsphilosophen, † 21. September;

endlich aber, als die zwei berühmtesten Namen aus der Todtenliste des Jahres 1576:

Hans Sachs, den Nürnberger Schuster und Poeten, der die Wittenberger Nachtigall dereinst so freudig begrüßt und auch sonst der evangelischen Gemeinde mit seinem Psunde treulich gedient hat, † 19. Januar; und den großen italienischen Maler aus der venetianischen Schule, den unübertroffenen Meister des Colorits, der Carnation, des Porträts Tiziano, † 27. August fast hundert Jahre alt in Venedig.

1676. Todestage.

Vorzugsweise eine Reihe von Todestagen ist es, die wir auch aus diesem Jahre zu registriren haben: aus der römischen Kirche der des hochbetagten Papstes Clemens X. (Altieri 1670—76), der dann den ehemaligen kaiserlichen Offizier Deeschalchi, als Papst Innocenz XI. (1676—89), einen der würdigsten Päpste der nachreformatorischen Zeit, zum Nachfolger erhält. (Er hatte den dreißigjährigen Krieg in Deutschland mitgemacht und soll eine Zeitlang in Wöringen bei Göttingen im Quartier gelegen haben). — Die lutherische Kirche aber feiert in diesem Jahre das Seculargedächtniß ihres unbestritten größten geistlichen Sängers, Paul Gerhard, gestorben als Archidiaconus zu Vibben den 7. Junius. Schon haben die Zeitungen die Aufforderung zu einer Paul Gerhard-Stiftung gebracht: das unvergängliche und köstlichste Denkmal hat er sich selbst gestiftet in jenen Liedern, die den Höhepunkt geistlicher Dichtung der evangelischen Kirche bezeichnen, weil in ihnen die innigste Durchdringung von Glaubensfreudigkeit und dichterischer Schönheit, von individueller Frömmigkeit, kirchlicher Bekenntnißmäßigkeit und ächter Volksmäßigkeit sich zeigt, daher sie auch fortklingen, fortzeugen und forttrösten werden so lange es noch deutsche Christenherzen giebt. — Die reformirte, Kirche Hollands verlor in diesem Jahre in dem Utrechtter Professor Gisbert Voet ihren größten Dogmatiker, ihren streitbarsten Vorkämpfer wider Arminianismus, Coccejanismus, Cartesianismus, Mysticismus, den ächten Typus holländischer Rechtgläubigkeit, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit † 1. Novbr. 1676 in Utrecht; — die deutschrefo-

mirte den Berliner Theologen, Unionsfreund und Rector des Joachimsthal's Johann Vorstius; die deutsche Volksliteratur endlich den Verfasser des „Abenteuerlichen Simplicissimus“, den Schultheiß von Rendsen im Schwarzwald, Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen, † 17. August 1676. Die Greuel des Kriegs, deren Schilderung einen Hauptinhalt jenes Romans bildet, waren vorüber, aber sie setzten sich fort in der politischen Erniedrigung Deutschlands und seiner Mißhandlung durch Ludwig XIV. von Frankreich, der fortfährt durch seinen holländischen Krieg ganz Europa zu beunruhigen und durch Proselytenmacherei den Protestantismus zu schädigen; eine andere Nachwirkung des Kriegs waren die fortgesetzten Versuche, die confessionelle Spannung zwischen den verschiedenen Religionsparteien zu ermäßigen: so in diesem Jahr Spinola's Reisen und Verhandlungen, sowie des großen Kurfürsten *mandatum pro Syncretistis*.

1776. Amerikanischer Freiheitskrieg und europäischer Culturfampf.

Hochberühmt ist dieses Jahr vor Allem in der politischen Geschichte durch ein Ereigniß, zu dessen Secularfeier ja bereits diesseits wie jenseits des Oceans die großartigsten Vorbereitungen getroffen werden, durch die Unabhängigkeitserklärung der dreizehn vereinigten Staaten Nordamerikas den 4. Julius, — ein Ereigniß, das auch die Kirchengeschichte in ihren Annalen zu registriren allen Grund hat, fürs Erste weil ja die politische Freiheit Amerikas aus der religiösen hervorgewachsen, und fürs Andere, weil dort auf dem Boden der politischen Freiheit und Anarchie die seltsamsten Formen religiöser Lebensgestaltung erwachsen sind — bei unbeschränkter Freiheit des individuellen Glaubens und Unglaubens das bunteste Gewirr religiöser Gemeinschaftsbildung in den zahllosen concurrirenden und rivalisirenden Religionen und Denominationen — ein Chaos, das ja auch heute noch so manchen europäischen Politikern oder Sektirern als höchstes Ideal vorzuschweben scheint. — In Europa stand ebendamals die „Aufklärung“ in schönster Blüte: — es war das Jahr, wo David Hume starb, den 25. August in Edinburg, der große Skeptiker und Freigeist, der Untersucher des menschlichen Verstandes und Prophet der natürlichen Religion, „der heitere Weltweise, der bei der Ungewißheit aller menschlichen Dinge es für das beste hielt, in jeder Weise unabhängig zu sein“¹⁾; — es war das Jahr, in welchem

¹⁾ s. seine Autobiographie London 1777, sein Leben und Briefwechsel von Burton, (Edinburg 1846) und die neueren Arbeiten über ihn von Feuerlein und C. Pfeiderer.

Edward Gibbon sein berühmtes Geschichtswerk herauszugeben beginnt (history of the decline and fall of the Roman Empire. 1776 - 88); — das Jahr, in welchem in dem Lande der Finsterniß Kurbayern der Jesuitenschüler und Jesuitenfeind Adam Weishaupt seinen Illuminaten-Orden gründet (zunächst unter dem Namen Perfectibilisten), jene halb nach den Formen der Freimaurerei halb nach denen des Jemitenordens construirte aufklärerische und antijesuitische Verbindung, die freilich eben in dieser Antinomie zwischen Inhalt und Form den deutlichsten Beweis ihrer Unlauterkeit und Unhaltbarkeit trug. — Für den auch im Schoß des Protestantismus hin- und her-schwankenden Kampf zwischen der absterbenden Orthodoxie und der aufklärerischen Neologie ist Nichts so charakteristisch, als einerseits solche verkehrte Versuche, den Strom der „Neologie“ durch politische Denunciationen und staatspolizeiliche Maßregeln zurückzudämmen, wie die von dem „Casseler Großinquisitor“ J. H. A. Biderit im Jahre 1776 versuchte Denunciation Semlers und anderer „verderblicher Lehrer“ bei dem Corpus Evangelicorum in Regensburg, — ein Versuch, der freilich lediglich zum Schaden seines Urhebers ausschlug; — andererseits aber der in demselben Jahr ausgebrochene, in eine zahllose Broschürenliteratur anlaufende Streit über den Teufel¹⁾, seine Existenz und Wirksamkeit, veranlaßt besonders durch Semlers in diesem Jahre erschienenenes Werk: Versuch einer biblischen Dämonologie oder Untersuchung der Lehre der heiligen Schrift vom Teufel, Helle, 1776. Meinte man doch, es seien in jenem Jahre mehr Schriften über den Teufel erschienen als über den lieben Gott; und während es aufgeklärte Pastoren gab, die von der Kanzel herab denjenigen für einen Einfaltspinsel erklärten, der noch dem von den Chaldäern stammenden thörichten Teufelsglauben anhänge, so meinten dagegen Andere, der Teufel werde den Helden der Aufklärung besten Dank dafür wissen, daß sie sich so große Mühe geben die Furcht vor ihm den Leuten zu benehmen und sie desto sicherer in seine Gewalt zu liefern. Gewiß, an Teufelsput und Teufelstrug, an Werken diabolischer Bosheit und Verlogenheit scheint die Welt nicht ärmer geworden zu sein, seit es als oberstes Axiom der Aufklärung gilt die Existenz des Teufels zu leugnen: aus der Dogmatik verwiesen, scheint sich der Fürst der Finsterniß, dem Gang der modernen Wissenschaft

¹⁾ Frank, Gesch. der protestantischen Theologie. III., S. 130.

folgend, desto mehr auf das ethische und sociale Gebiet zurückgezogen zu haben.

Wollen wir uns vergegenwärtigen, wie nahe überhaupt die Geistesbewegungen und „Kultorkämpfe“ der Gegenwart zusammenhängen mit den vor hundert Jahren gegebenen und empfangenen Anstößen und Antrieben, wie die in der großen Sturm- und Drangperiode des 18. Jahrhunderts in Bewegung gekommene Doppelströmung der „Verstandesaufklärung und Gefühlsvertiefung“ in den oft so seltsamen Wirbelbewegungen der Gegenwart ihre natürliche Fortsetzung hat: so sei hier zum Schluß nur noch an die vier deutschen Männer erinnert, die vor 100 Jahren geboren sind und deren Seculargeburtstagsfeier eben jetzt in freilich sehr verschiedenen Kreisen — unter Ultramontanen, Philosophen und Pädagogen, Historikern und andern „Gebildeten“ — vorbereitet oder besprochen wird: 1) Johann Joseph Görres, geb. den 25. Januar zu Coblenz, erst ein revolutionärer Stürmer, dann ein romantischer Schwärmer, zuletzt ein ultramontaner Aitator und Bannerträger Roms, aber stets bei allen diesen Fronteveränderungen ein charactervoller Mann und geistvoller Schriftsteller; 2) Barthold Georg Niebuhr, geb. den 27. August in Kopenhagen, der große Philolog, Kritiker und Historiker, aber unglückliche Diplomat und Politiker, der durch seine verkehrte römische Politik zu den nachherigen preussisch-römischen Wirren und Kämpfen soviel beigetragen hat und an dem Schrecken über die Julirevolution und der Angst vor der einbrechenden Barbarei gestorben ist; 3) sein Nachgenosse und Antipode Friedrich Christoph Schlosser, geb. den 17. November zu Jever, der „freisinnige und freimüthige“, aber doch auch mitunter höchst oberflächlich räsonnirende und polternde Heidelberger Geheimrath und Universalhistoriker, ursprünglich Theolog, Schüler von Planck und Eichhorn in Göttingen, zu Neanders Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Kirchengeschichte bestimmt, der Biograph Beza's und Peter Martyrs, der Geschichtsschreiber der bilderstürmenden Kaiser und des achtzehnten Jahrhunderts; und endlich 4) der Königsberger und Göttinger Philosoph, der Vertreter eines „atomistischen Realismus“ und „Atemptheismus“ im Gegensatz gegen die idealistisch-pantheistische Zeitströmung, Begründer der wissenschaftlichen Pädagogie und Pädagogik der Neuzeit, Johann Friedrich Herbart, geb. den 4. Mai 1776 zu Oldenburg, † 14. August 1841 in Göttingen, wo ihm der Mit-

gründer dieser Jahrbücher, der selige Liebner, die Gedächtnißrede gehalten hat.

Ein halb romantischer halb politischer Ultramontanismus, ein im Wissen starker, im Handeln verderblicher Doctrinarismus, ein räsonnirender und rhetorisirender, aber die tiefsten bewegenden Mächte der Geschichte nicht selten verkennender Liberalismus, ein lählverständiger, moralisch ehrenwerther, aber trockener und pedantischer Realismus — das sind zwar weit nicht alle, aber doch einige von den — ismen, von den Strömungen und Richtungen, die, dem achtzehnten Jahrhundert entsprungen, dem neunzehnten seine Signatur gegeben haben, wie ja stets die Epigonen in der Lage sind, die Früchte der früheren Generationen zu ernten, aber auch ihre Versäumnisse und Fehler zu büßen, oder — so Gott will — wieder gutzumachen.

Berichtigung.

Durch ein Versehen, um dessen freundliche Entschuldigung wir den dadurch betroffenen Herrn Autor wie die Leser unserer Jahrbücher bitten, ist der Namen des Herrn Professor Dr. Julius Wellhausen in Greifswald in den Columnentiteln des letzten Hefes S. 608—40 durchweg verdruckt in Wallhausen; im Haupttitel steht der Name richtig.

Bei dieser Gelegenheit bemerken wir zugleich auf Wunsch des Herrn Professor Dr. Wellhausen, daß der dort S. 633 in der Anmerkung erwähnte König von Gebal nach genauerer Lesung nicht יהורבאל mit He, sondern יהורבאל mit Chet geschrieben wird, dieser Name also mit Zahve nichts zu thun hat.

Die Redaction.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion dargestellt von Lic. Bernhard Duhm, Privatdocent in Göttingen. Bonn, Marcus. 1875. 8. VIII. 324 S.

Was der Titel bedeute, ergibt am klarsten eine Aeußerung des Verfassers auf S. 195. „Der nachexilische Ursprung des priesterl. Religionsbuchs (der sogen. Grundschrift des Pent.) ist mit kräftigeren und zahlreicheren Gründen nachzuweisen als der exilische Ursprung des 2. Theils im B. Jesaias. Ich kann mich hier nicht auf Vorführung der bereits von Andern gegebenen Beweisgründe einlassen; dagegen hoffe ich die letzteren durch den Beweis aus der inneren Entwicklung der Religion Israels vermehren und unterstützen zu können, indem ich zur Erklärung der Entstehung der deuteronom. Gesetze keine andern Elemente anwende als welche mir die bisher untersuchte Religionsentwicklung (nämlich von Amos bis Micha) darbietet“. Der Pentateuch *a priori* ist dem Verf. nicht die Grundlage, sondern das Produkt der Prophetie, die Geschichte der Theologie der Propheten nicht ein Zwischenstück oder Seitenzweig der israel. Religionsgeschichte, sondern sie ist die innere Entwicklungsgeschichte selber und ihr Resultat ist das Gesetz, zunächst das Deuteronomium, dann die Thora der Stiftshütte im Leviticus und Numeri.

Indes soll die Hypothese Graf's der vorliegenden Schrift nicht als für sicher angenommene Basis unterlegt werden, sondern umgekehrt die letztere der ersteren zur Stütze dienen. Es handelt sich also in erster Linie nur um eine voraussetzungslose Constatirung des Thatbestandes, um die Darstellung der einzelnen prophetischen Gedankenkreise, ihres Zusammenhangs und ihres Fortschritts, und hierauf werde ich die Kritik richten. Zunächst einige Worte über die Anlage. Duhm theilt die Propheten in drei Gruppen: assyrische, chaldäische, persische Periode. Jeder einzelnen Gruppe wird eine geschichtliche Specialvorbereitung mit nachfolgender kritischer Uebersicht über die hergehörige proph. Literatur vorausgeschickt, demnächst ein Capitel „die gemeinsamen Grundgedanken“, welcher jedoch bei der dritten Gruppe ausfällt. Die einzelnen Propheten werden in folgender Ordnung behandelt: 1. Amos Hosea Zach. 9—11. 13, 7—9 Jesaja Micha. 2. Nahum Zephania Habakuk Zach. 12, 1—13, 6. c. 14. Jeremia Ezechiel. 3. Jes. 40—66 21, 1—10. 13, 2—14, 23. 34. 35. Jer. 50. 51. Jes. 24—27. Haggai, Zacharia, Joel, Maleachi.

Der eigentlichen Darstellung gehen zunächst „Prolegomena“ voraus S. 1–36, meist Erörterungen über die Methode, von der uns der Verf. nach meinem Geschmack zu viel zu verrathen liebt, sodann eine skizzierte Geschichte Israels, angeblich seit dem jalem. Tempelbau, in Wahrheit seit der Richterzeit bis auf den Propheten Amos S. 36–62. Dieser geschichtliche Ueberblick soll dem Bedürfnis genügen, den Ursprung der Prophetie *par excellence*, d. h. derjenigen, die sich in Schriften verewigt hat, aufzuhellen, die historischen Prämissen zu liefern, welche es erklären, daß gerade im 8. Jahrh. v. Chr., zu dieser bestimmten Zeit, die Erscheinung ins Leben tritt, die von da an mehrere Jahrhunderte so bedeutsam eingreift (S. 36). Ich habe an diesen Prämissen Vieles auszusetzen. So weit neu sind es fast lauter Thesen, die noch dazu mit dem Ursprung der Prophetie vielfach nichts zu thun haben. Ich hätte gewünscht, daß der Verfasser sich darauf beschränkt hätte, aus den proph. Bb. selbst zu entwickeln, welche Grundlagen jene Redner im Volke selbst, mit dem sie sich doch verständigen wollten, voraussetzen konnten, namentlich aber, daß er über den innern Gründen, welche die Prophetie des 8. Jahrh. möglich machen, die äußere Veranlassung nicht ganz und gar übersehen hätte, welche allein erklärt, daß die Möglichkeit zu dieser bestimmten Zeit in Wirklichkeit übergeht. Die innere Möglichkeit mag das Meiste zur Erklärung der Erscheinung beitragen; mit dem Begreifen derselben ist es aber eine eigene Sache, wenn diese Erscheinung eine geistige wie diese ist. Das historische Erkennen wird sich vorzugsweise auf die sollicitierenden Anlässe geistiger Erscheinungen richten müssen, jedenfalls dürfen sie nicht übergangen werden, wenn sie sich so aufdringen wie in unserem Falle. Ich halte es nicht für eine Nebensache zu beweisen, daß der drohende Zusammenstoß Israels mit der assyrischen Weltmacht den Funken der Prophetie im 8. Jahrh. vor Chr. gewekt hat.

Der Beweis muß bei Amos geführt werden, weil er die Phase der Prophetie um die es sich für uns handelt, eröffnet. Duhm erkennt an, daß der Untergang Israels das eigentliche Thema des Amos sei. Wie ist dieser bis dahin unerhörte Gedanke veranlaßt? Nicht durch politische Combination, sagt Duhm, da neben den Angriffen fremder Völker (6, 14. 7, 17. 2, 13 ff.) auch die Pest, überhaupt alle Zerstörungsmittel Jahve's das Verderben herbeiführen sollen (6, 9. 10. 9, 1–4) — sondern durch innere religiöse und sittliche Gründe, d. h. durch die himmelschreienden Sünden der Gegenwart. Nun ist zwar sicher, daß Amos selbst die Nothwendigkeit der Katastrophe aus den Sünden des Volkes herleitet und begreift. Aber ebenso sicher ist, daß, so sehr sich auch immer ein Zeitalter von dem andern in Betreff von Sitte und Frömmigkeit unterscheiden mag, dennoch die Propheten aus „religiösen und sittlichen“ Gründen jedem Zeitalter in jedem Augenblick das Verdammungsurtheil hätten sprechen können und gesprochen haben. Thatsächlich findet sich denn auch, daß die Quelle des Prophetismus intermittirt in Perioden wie die Manasse's, die zwar sehr sündhaft, aber nicht geschichtlich bewegt war, und nur aufbricht und sprudelt bei großen geschichtlichen Krisen — vergl. die eigenen Geständnisse Duhms S. 194. Wenn der Herr etwas thun will, wenn ein geschichtliches Gewitter in der Luft ist, sagt Amos selbst, dann weisagen die Propheten; er vergleicht sie den Lärmsignalen, den Sturmglocken, die den erschreckten Bürgern das Naben des Feindes verkünden, und bloß aus diesem Grunde heißen die Propheten Wächter. Welches nun das geschichtliche Gewitter ist, das Amos Cap. 1. 2., über die sämtlichen palästiniſchen Reiche

dahinrollt und schließlich seine volle Wuth mit Betrach über Israel entläßt, darnach braucht man nicht lange zu suchen, wenn man weiß, daß Amos unter Jeroboam II. lebt: und daß Hosea und Jesaia unmittelbar an seine Weissagung anknüpfen. Aber bei der Wichtigkeit der Sache verlohnt sich's, sie ausführlicher zu erörtern.

Zunächst ist zu constatiren, daß Amos nur eine kriegerische Gefahr im Auge hat. Das Wetter Cap. 1. 2. ist ein Kriegewetter, das Feuer ein Kriegsfeuer: die Festungen und Hauptstädte werden erstürmt, Paläste und Burgen zerstört, die Könige und Fürsten hingerichtet, die Bevölkerung zusammengeführt „beim Hurrab am Tage der Schlacht, im Wetter am Tage des Sturms“. Ebenso überall sonst. Die Pest, auf die Duhm hinweist, ist stets bei den Propheten und im Zusammenhange von Amos 6 die Gefährtin des Krieges; auf die verschiedenen Zerstörungsmittel 9, 1—4 aber hätte Duhm sich lieber nicht berufen sollen. Wer ist nun der angreifende Feind? Amos spricht von Einem Volk 6, 14, nicht von Völkern, wie Duhm behauptet. Er denkt nicht an all die Nachbarvölker, mit denen Israel bisher in Berührung gekommen war. Dasselbe Ungewitter vielmehr, welches Israel zu Boden schlägt, trifft gleicherweise und offenbar in demselben Zeitsammenhange auch die sämmtlichen Umwohner. Daraus folgt, daß das Volk 6, 14 ein ganz andersartiger Feind ist, als die bisher bekannten, einer, gegen den die Syrer, Hebräer, Philister, Phönicier, Edomiter, Ammoniter, Moabiter allesammt nicht aufkommen. An die Aegyptier denkt Amos nicht, die spielen Cap. 3 eine ganz friedfertige Rolle. Vielmehr kommt die Gefahr von Norden, nicht Juda, sondern Israel wird zunächst davon betroffen, weshalb auch Amos den Auftrag erhält, über Israel zu weissagen; der Angriff erfolgt von Hemath 6, 14. Wer bleibt noch übrig als die Assyrer, von denen wir wissen, daß sie während der Regierung Jerobeams II. bedrohliche Fortschritte gegen den Sibanon zu machen? Jeder Zweifel schwindet durch die Drohung des Galuth. Die Syrer sollen gefangen wandern nach Kir, einer assyrischen Provinz Jes. 22, 6., die Israeliten in ein Land über Syrien hinaus, d. h. weit im Norden, vielleicht nach Armenien 4, 3. Daß Amos die Assyrer nicht mit Namen einführt, fällt nicht auf; auch Jesaia thut es in Cap. 5 nicht, ebensowenig nennt Jeremia Cap. 1 ff. Scythien oder Chaldäer.

Es ist wahr, die Assyrer haben außerhalb Israels keine solche Prophetie geweckt. Aber ohne die Assyrer und ihre Nachfolger in der Weltberrschaft wäre das „Volk Gottes“ nicht zertrümmert, und ohne die Zertrümmerung des Volkes Gottes wäre „die Theologie der Propheten“ nicht geboren. Möglichen Mißverständnissen zu wehren, füge ich noch die Bemerkung bei, daß ich von der Assyriologie für das Verständniß der Propheten nichts erwarte. Von der speciellen historischen Situation des Jahres und des Tages sind dieselben meist gar nicht so abhängig, wie die Rede geht. Ueber die Datirung vieler Reden Jesaia's herrscht großer Streit, und doch versteht man sie leidlich; die Weltlage im Großen und Ganzen spiegelt sich darin ab, aber die augenblickliche Zeitlage macht sich meist gar nicht so sehr bemerkbar. Aber die Bedeutung des Konflikts der Weltmacht mit dem Volke Gottes für die religiöse Entwicklung, die mit den Propheten anhebt, darf man betonen ohne von einer Medetrantheit angesteckt zu sein. Vergl. Batke S. 464 ff.

Die Reproduction des religiösen Gedankeninhalts der Propheten zunächst der

assyrischen Periode beginnt mit der Darstellung der gemeinsamen Grundgedanken in 2 §§: der Prophet, das Volk. Das Volk, nicht das Individuum, ist Subject der Religion, mit dem Volk allein steht Jahve im Verhältniß, daher auch die Nothwendigkeit der Propheten als Mittler des Verkehrs. Wichtig ist der Gedanke, daß die Propheten die Theokratie in dem üblichen Begriff, bestehend in allerlei Instituten, die zu dem natürlichen Volksleben hinzukommend es heiligen, gar nicht kennen; das Volk als solches in seiner staatlichen bürgerlichen Gliederung, mit seinen Königen, Richtern und Räten, ist Jahve's Volk; vom gerechten Gericht vom strengen und geordneten Regiment ist in den messianischen Weissagungen dieser Propheten die Rede, nie von der gottesdienstlichen Organisation der Gemeinde und dergleichen.

Bei der folgenden Charakteristik der einzelnen Propheten scheint mir der Verf. von der Entgegensetzung der Moral und der Religion als vorwiegender Züge des einen und des andern einen zu weitgehenden Gebrauch zu machen. Nur bei dem ersten Paare, Amos und Hosea, hat der Gegensatz Berechtigung, obwohl er auch hier übertrieben wird. Denn Hosea steht dem Opferdienst genau eben so feindselig gegenüber wie Amos; und daß er ein Priester gewesen sei, halte ich für eine äußerst unglückliche Vermuthung. Aber das ist richtig: den Amos zeichnet die zornige Moral; die Idee des Rechts und der Gerechtigkeit zermalmt bei ihm wie ein grimmiger Löwe Alles, was ihre Souveränität nicht anerkennt; dagegen ist die religiöse Prärogative Israels, die bei Amos zurücktritt und gegen deren selbstthümliches Verständniß er protestirt, bei Hosea Ein und Alles. Wenn nun aber auch Jesaja und Micha, um von Zacharia 9–11 zu schweigen, unter diesen Gegensatz gestellt werden, so finde ich dazu keine Berechtigung. Im Uebrigen hat man Ursache dem Verf. dafür dankbar zu sein, daß er den Versuch gewagt die einzelnen Propheten scharf auf ihre „theologischen“ Physiognomien anzusehen. Am besten ist wohl unter den Propheten der assyr. Periode Hosea's Bild getroffen; vergl. namentlich S. 139 die Bemerkung über das individuelle Gepräge des religiösen Bewußtseins, trotzdem stets das Volk als Subject der Religion gedacht sei; und S. 139 ff. den Nachweis von dem weitreichenden Einfluß gerade der Gedanken Hoseas auf die Späteren, namentlich Deuter, deuteronom. Geschichtsbeobachtung, Jeremia, Jesaja u. s. w. Für unrichtig halte ich es, daß Hosea auf den Abfall der Israeliten von der david. Dynastie viel Gewicht lege; er thut es nur Cap. 1–3 in Abhängigkeit von Amos, Cap. 14 denkt er gar nicht an Juda und als Abfall von Jahve betrachtet er das menschliche Königthum überhaupt, die Tage von Gibeä, die Duhm mißverstcht. Jesaja scheint mir auf S. 104 f. besser behandelt zu sein als S. 149–178. In seiner Idee des Gerichts ist der positive Character derselben hervortretender und bedeutamer als der totale. Mit einer Art triumphirender Freudigkeit kündigt Jesaja stets die große Katastrophe an, weil sie „Gerechtigkeit herbeischienvmt“ und „den Schirm der Lüge forttraft“. Mit einer gewissen Verliebe ist Micha behandelt; und sicher ist die Stelle 6, 1 ff. mit die ergreifendste in der ganzen Sammlung prophetischer Schriften. Doch glaube ich nicht, daß der berühmte Spruch 3, 12 diesen Propheten principieel von Jesaja unterscheidet. Die Verbindung, in die Duhm Micha 7, 7 ff. mit dem Vorhergehenden bringt, ist unhaltbar; es existirt kein Zusammenhang, die Situation ist von 7, 7 ff. ab eine völlig andersartige.

Den Uebergang zu den Propheten der chaldäischen Periode bildet ein Capitel:

die deuteronomische Gesetzgebung und ihre Vorgeschichte. Dies ist das Herz und der Höhepunkt des Ganzen, wenn man noch den Propheten Jeremias als Ergänzung hinzunimmt. So wird ausgeführt, wie unter dem Einfluß Jesaia's, der besonders in Folge der wunderbaren Befreiung Jerusalems groß ward, sich eine prophetische Partei in jener Stadt gebildet habe, die durch Manasse blutig verfolgt, aber nicht unterdrückt worden sei und unter dem jungen Josia die Zeit gekommen glaubte, offen mit ihrem Programm, dem Deuteronomium, hervorzutreten. Inhalt und Zweck dieses Gesetzbuchs wird dann nach vier Grundgedanken geordnet, die sich zumeist als von Jesaia's Einfluß abhängig ergeben. 1. Jahve, Israels Gott, ein einziger Gott, dem man von ganzem Herzen anhängen soll, unsinnlich und unbildlich. Dieser Gedanke rühre nach seinem ganzen Inhalt von Hosea her. 2. Die Heiligkeit des Volks in seinem ganzen Leben. Dieser Gedanke sei von Jesaia abhängig, der eben das heil. Volk nur als Ideal kenne und keine pract. Institutionen daraus ableite. 3. Jerusalem die einzig rechtmäßige Opferstätte. Dieser Satz sei eine Frucht der jesaianischen Idee von der Unverletzlichkeit und ewigen Bedeutung des „Heerdes Gottes“ (Cap. 29. 30). 4. Levi der einzig rechtmäßige Priesterstamm. Lebenswerth ist, was über die Bedeutung und Wirkung dieser Gesetze gesagt wird, namentlich Z. 198—200. Die Religion wird Institut. Das Volk Gottes hat das Wort der Propheten zum Lebensprincip; die Gemeinde des Tempels das Buch des Gesetzes. Doch enthält das Deuteronomium nur erst den verhüllten Keim dieser Entwicklung.

Vebrreich genug ist (Cap. 9: die gemeinsamen Grundgedanten (der chald. Periode). „Die äußeren Ereignisse und die innere Entwicklung arbeiten gemeinschaftlich an einer Umwandlung der Religion, der sowohl die Idee vom Volk Jahve's als die correlate von dem unmittelbaren Verkehr Gottes mit dem Volk durch die Propheten zum Opfer fallen“. Das „Volk Gottes“ als natürliche religiöse Größe spaltet sich zu zwei Begriffen: 1) die einzelnen Frommen, 2) das besondere Institut der Theokratie als eines superveniens. Mit dem „Volk Gottes“ fällt der Prophet als religiöses Organ, er erliegt dem religiösen Individuum; aber an die Stelle des stets neuen, stets frisch aus dem Quell sprudelnden, aus der lebendigsten Einheit zwischen Gott und Mensch geborenen Wortes der alten Propheten tritt das neutrale Wort Gottes als ein für sich bestehendes, fertiges und selbstständiges Princip. Natürlich habut sich diese Richtung jetzt erst an; die chaldäische Periode ist keine geistig einseitliche, sondern in sich zerrissen und getheilt, in jeder Beziehung eine Zeit der Krisis. Unter diesem Gesichtspunkt führt Duhm die zu ihr gehörenden Propheten vor, auf der einen Seite die Anhänger des Alten, die einseitigen Nachfolger Jesaia's, welche die durch die Ereignisse selbst bewirkte Auflösung des Volks und Reichs nicht zu begreifen vermochten, auf der andern Seite diejenigen, die dem Neuen die Wege bahnten, Jeremias, den Vorläufer des Neuen Bundes, den Auflöser und Vellender der Propheten, Ezechiel, den Begründer des Judenthums. Ich finde diese Darstellung sehr wohl gelungen, überhaupt hat Duhm die Propheten der chaldäischen Periode glücklicher behandelt als die der ährischen; 3. Eb. darum, weil er hier Prämissen hat, Gegenseite statuiren, Zusammenhänge verfolgen kann, 3. Eb. weil wirklich Jeremia und Ezechiel ausgeprägter in ihren Gedanken sind als die älteren Propheten. Nach meinem Eindruck wenigstens sind die Unterschiede, die Duhm zwischen Amos,

Hosea, Jesaja, Micha findet, nicht selten gesucht und gelegentliche Züge zu sehr übertreibt: das Gemeinsame in den Gedanken tritt hier stärker hervor als die Unterschiede.

Mit den Propheten der persischen Periode werden wir in die Gründungszeit des Judenthums eingeführt. Eschiel vermittelt den Uebergang von den Propheten zum Gesetze Esra's. Duhm charakterisirt in der „geschichtlichen Vorbereitung“ das pentateuchische Gesetz in Lev. und Numeri als die Constitution der Gemeinde des zweiten Tempels. Er meint die Herkunft und allmähliche Entstehung der einzelnen Elemente desselben an der Hand Hosea's, Jesaja's, des Deuteronomiums, des Anonymus von Zachar. 12 ff., des Hananja und des Eschiel aufgezeigt zu haben. „Die genannten Propheten sind diejenigen, bei denen das religiöse Moment entweder überwog oder die alleinige Herrschaft hatte, die nach und nach die Religion selbstständigen und die sittlich-religiöse Persönlichkeit des Volkes Javve's in den Hintergrund drängten; der Deuteronomiker und Esra finden in dem Worte „Bund“ und dem entsprechenden „Gesetz“ den Terminus für die objektive, von der Persönlichkeit losgelöste Religion“. – Unter den prophetischen Nachzüglern dieser Periode wird der s. g. Deuterjesaja sehr eingehend und treffend dargestellt. Es hätte vielleicht hervorgehoben werden können, wie dieser Schriftsteller eigentlich nichts inhaltlich Neues producirt, sondern immer nur über die Resultate der früheren Entwicklung, deren Sauerzeug die Prophetie war, wie über gewonnene fertige Güter reflectirt, allerdings in der erleuchteten Weise. Er ist, wie Duhm sagt, kein Prophet; eher Religionshistoriker und Religionsphilosoph. Ueber den Sinn der Geschichte Israels hat Niemand tiefer nachgedacht.

Zum Schluß legt sich die Frage nahe, ob Duhm durch seine „Theologie der Propheten“ wirklich gezeigt habe, daß das schriftliche Gesetz das versteinerte Product des specifisch religiösen Prophetismus sei. Ich glaube nicht. Duhm hat die Bedeutung der Propheten gewaltig übertrieben. Neben ihnen und vor ihnen bestanden die Priester, und sie waren nie bloße Opferer, sondern von jeher war „die Weisung“ zunächst des Rechtes und dann des Rechts ihre Hauptaufgabe, die Thora pflanzte sich mündlich in ihrem Stande fort. Ihr stetiges, auf ein Institut begründetes Wirken war gewiß ein Grund von viel bedeutenderem, nachhaltigerem Einfluß auf das Volk, als das abrupte Wort der Propheten, das doch häufig als schroffe Kritik der bestehenden Institutionen verwirrend wirken mußte und unverstanden blieb. Man darf wohl behaupten, daß die stille Arbeit der Priester, von der wir z. B. in Exod. 21–23 ein sehr altes Document besitzen, den Propheten das Fundament bereitet hat, wovon sie ausgehen konnten. Es soll nicht geleugnet werden, daß dann auch umgekehrt das Wort der Propheten umbildend auf die Thora der Priester eingewirkt hat; jedenfalls aber beruht das schriftliche Gesetz des Pentateuchs zunächst nicht auf dem Worte der Propheten, sondern auf der „Weisung“ der Priester.

Einiges Nebensächliche möge hier noch Platz finden. Der Verf. legt an die Beurtheilung der alten Propheten häufig einen fremdartigen Maßstab. Amos „kennt den Begriff der Entwicklung nicht“, Hosea „hat keine Teleologie“. Mitunter rasiert er förmlich mit ungesunden Kunstausdrücken. „Das religiöse Moment ist in der Teleologie Jesaja's der constitutive Factor“. Er liebt es, die lutherische und reformirte Dogmatik in Vergleich zu ziehen, er benutzt nicht selten die Ge-

legenheit zu Ausblicken, welche zeigen, daß er auch noch über andere Dinge nachgedacht hat als die zur Sache gehören. Weniger Abstraction, weniger Reflexion und mehr Beobachtung wäre öfters wünschenswerth. Im Einzelnen finden sich verschiedene Ungenauigkeiten. Amos sagt nicht, er habe keine Sehergabe (S. 80), sondern, er sei kein Prophet. Hosea sagt 6, 6 „an Wohlwollen habe ich Gefallen und nicht an Opfer“ und darnach ist das folgende ein zu verstehen (gegen S. 132). Nichts berechtigt zu glauben, daß sich das kleine Reich Juda in der ersten Zeit des Abaz (Jes. 2–5) berufen fühlte, eine bedeutende politische Rolle zu spielen (S. 154). Von ägyptischen Emigranten, die den Hosea von Samarien aufgeregt hätten (S. 156), ist nirgends die Rede, sondern nur davon, daß Hosea die Initiative ergriffen habe zu Unterhandlungen mit Aegypten, ebenso wie später in ähnlicher Lage Hiffia von Juda. Michera ist keine weibliche Gottheit, sondern Astarte. — Doch diese Ausstellungen betreffen untergeordnete Punkte. Das Buch im Ganzen ist vielleicht ein Wagniß, aber ein nothwendiges und in mancher Hinsicht ein gelungenes. Es wäre sehr zu wünschen, daß die „biblische Theologie“ den Weg fortsetzte, den Duhm eingeschlagen hat.

Greifswald.

J. Wellhausen.

Historische Theologie.

Patrum apostolicorum opera, textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum, adhibitis praestantissimis editionibus, recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico, versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus instruxerunt Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn. Editio post Dresselianam alteram tertia. Lipsiae, J. C. Hinrichs 1875. 8. Fasciculus I: Barnabae epistula graece et latine, Clementis Romani epistolae rec. et ill., Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, Epistolam ad Diognetum adjecerunt O. Gebhardt, Estonus. A. Harnack, Livonus. XCII. 248 S.

Mit aufrichtiger Freude und herzlichem Dank begrüßen wir und gewiß Alle, die durch ihre kirchengeschichtlichen oder exegetischen Studien jemals zu der Literatur des nachapostolischen Zeitalters geführt worden sind und dabei erfahren haben, auf wie viel Lücken und Unsicherheiten der Fuß hier bei jedem Schritte noch stößt, diese neue Ausgabe der sogenannten Patres Apostolici, oder wie wir sie mit Beseitigung dieses ungeeigneten Titels lieber nennen möchten, dieser ältesten schriftlichen Denkmäler der nachapostolischen, altkatholischen Kirche. Vorerst liegt das erste Heft derselben uns vor, denen noch zwei weitere folgen sollen; wir bringen dasselbe daher hier nur zur vorläufigen Anzeige, ohne einer eingehenderen kritischen Prüfung oder Besprechung sei's des Ganzen oder einzelner Partien vorzugreifen zu wollen.

Mit lobenswerther, fast allzugroßer Bescheidenheit bezeichnen die Herren

Herausgeber, die ja alle drei als gelehrte und scharfsinnige Forscher auf diesem Gebiet schon durch andere Arbeiten sich legitimirt haben, ihr Werk als dritte Auflage der Dressel'schen Edition (Vipsiae 1857 und 1863); in Wahrheit geben sie eine wesentlich selbständige, die bisherigen Leistungen mit möglichster Vollständigkeit zusammenfassende und mit besonnener Kritik ausnühende, aber auch neues werthvolles Material bebringende, für weitere Forschungen grundlegende Arbeit. Da nämlich die beiden Dressel'schen Ausgaben schon seit mehreren Jahren ganz vergriffen, Dressel († S. Nov. 1875) durch seine Erblindung an der Veranstaltung einer neuen verhindert war: so wurde von der Verlagsbandlung der Auftrag hierzu zunächst in Tischendorf's Hand gelegt, von diesem aber noch kurz vor seinem Tod die beiden jungen Leipziger Theologen Gebhardt und Harnack (warum nennen sie sich Esthen und Iven, da sie doch wohl gute Deutsche sind?) zu diesem Zweck empfohlen, die dann unter Zuziehung des Göttinger Professors Dr. Theodor Zahn in der Weise in die Arbeit sich getheilt haben, daß G. und H. das erste und dritte Heft, Zahn den zweiten die Ignatianer umfassenden Fascikel übernommen haben. Die vorliegende erste Lieferung, deren Inhalt auf dem Titel angegeben, ist also die gemeinsame Arbeit der beiden erstgenannten Gelehrten, und zwar so, daß Z. von Gebhardt die kritische Herstellung des Textes, Harnack den Commentar besorgt und ebenso in den vorausgeschickten reichhaltigen prolegomenis der Eine die textkritischen, der Andere die historisch-theologischen Fragen behandelt hat. Insbesondere hat Gebhardt einen bisher unbekannten Coder einer alten lateinischen Uebersetzung des Hermas und ebenso den Serveyer, jetzt Petersburger lateinischen Barnabas, sowie die Leydener Abschrift des Diognetusbriefes neu verglichen; Harnack die Fragmente des Papias wie die der Irenäischen Prebyter gesammelt und neu bearbeitet; Zahn hat für das Martyrium Polycarpi eine von Gebhardt collationirte Moskauer Handschrift, für den Text des Ignatius aber neben werthvollem älterem Material insbesondere die syrischen Versionen benützen können.

Was nun auf Grund dieses neuen Materials und erneuter Durchforschung des alten beabsichtigt wird, ist, wie schon der Titel der neuen Ausgabe angiebt: 1) ein berichtigter Text auf Grund der griechischen und lateinischen (resp. syrischen) Handschriften und der älteren Ausgaben, 2) ein vollständiger kritischer Apparat, 3) ein fortlaufender historisch-exegetischer Commentar mit Benützung der gesammten patristischen Literatur, 4) Beifügung einer, vielfach verbesserten lateinischen Uebersetzung, 5) historisch-theologische Prolegomena zu den einzelnen Schriften, und endlich 6) vollständige und mit möglichster Genauigkeit gearbeitete Real- und Verbalindices. Was man hierbei vor Allem vermissen könnte und was auch durch die vorausgeschickte praefatio der drei Editoren nicht ganz ersetzt wird, ist eine zusammenfassende Orientirung über das ganze neu zu bearbeitende Literaturgebiet, über Namen, Begriff, historische Stellung, allgemeinen theologischen Charakter, über die richtige Zählung und Gruppierung der sog. apostolischen Väter, Hierbei wäre z. B. die immer noch unbeantwortete Frage zu erörtern, woher überhaupt die Bezeichnung der *patres apostolici* stamme (Setelier-Mercurius, denen man die Bezeichnung zugeschrieben hat, reden vielmehr von *Patres qui apostolorum temporibus floruerunt*); ob und mit welchem Recht die einzelnen hier in Betracht kommenden Schriftsteller *discipuli apostolorum* im engeren oder weiteren Sinn zu nennen; ob man irgendwie berechtigt sei z. B. die *pistola*

ad Diognetum, wie seit Möhler-Befehle üblich geworden, hierher zu rechnen, — ob, wie man neuerdings vorgeschlagen, noch weitere Schriften, z. B. die testimonia duodecim patriarcharum oder irgend welche andere Stücke, mit hereinzugiehen, oder ob nicht vielmehr lieber der ganze Begriff und Titel aufzugeben und dafür die Bezeichnung dieser und anderer hierher gehöriger Schriftstücke als Literatur der nachapostolischen Zeit oder der altkatholischen Kirche zu substituiren wäre. Auch wäre z. B. darüber Auskunft zu geben, weshalb von den pseudoclementinischen Schriften der sogen. II. Corintherbrieff aufgenommen ist, die Briefe ad virgines nebst der übrigen pseudoklem. Literatur ausgelassen u. s. w.: so sehr wir hiermit einverstanden sind, so wäre doch von vornherein ein gewisses Princip aufzustellen und auch die gewählte Reihenfolge der hier abgedruckten Schriften, die doch jedenfalls keine chronologische ist, zu motiviren gewesen. Vielleicht läßt sich Einiges hiervon in einer Schlußabhandlung nachholen.

Der Inhalt der vorliegenden ersten Lieferung ist in dem Specialtitel angegeben. Die prologomena zum Barnabasbrief E. XIII—XVI handeln in 8 §§ in ebenso gründlich-erschöpfender als klarer und besonnener Weise 1) von dem handschriftlichen Bestand, den bisherigen Ausgaben und Uebersetzungen (daß der Abdruck in der vielverbreiteten, aber kritisch werthlosen Patrologie des Abbé Migne übergangen ist, wird wohl mit Absicht geschehen sein); 2) von den bisherigen Erläuterungsschriften seit 1822, wobei das Bedeutendere ausgezeichnet, freilich auch manches Unbedeutende erwähnt ist; 3) von den patristischen Anführungen und Benützigungen — ein mit musterhafter Gründlichkeit und Belesenheit gearbeiteter Abschnitt, wobei ich nur z. B. nicht begreife, wie man zweifeln kann, daß Eusebius den Brief für unächt gehalten; 4) von Inhalt und Gedankengang, 5) von der Integrität des Briefs, wo auch die neueste Schrift über diese Frage von Herdecke (Braunschweig 1874) benutzt, aber auch richtig widerlegt wird; 6) von den alt- und neutestamentlichen Citaten, wo insbesondere die Hypothese von einer Benützung des Johannesevangeliums abgelehnt wird; 7) und 8) von Abfassungszeit, Verfasser und Adressaten des Briefs: unter Abweisung aller früheren Ansetzungsversuche (im Neronischen, Vespasianischen, Domitianischen Zeitalter) ist Harnack geneigt, den Brief zunächst zwischen den ersten und zweiten jüdischen Krieg, also zwischen 71—132, genauer an das Ende dieses Zeitraums, also ins Hadrianische Zeitalter, jedoch vor Ausbruch des Bar Kochba-Krieges und vor 120, zu setzen; an welche Gemeinde derselbe geschrieben, wer der Verfasser, wo er geschrieben — „frustra quaeras“. Ueberall, wo man vielleicht in Einzelheiten nicht zustimmen kann, wird man der Gelehrsamkeit, Gründlichkeit und dem besonnenen Urtheil des Verf. alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ein Punkt, den man zwar gern noch genauer erörtert sehen möchte, betrifft die Frage: wie es kommt, daß man in der ganzen alten Kirche von einem Barnabasbrief weiß, aber im Abendland (Tertull.) darunter den kanonischen Hebräerbrieff, im Orient, speciell in Alexandrien, den unkanonischen, offenbar gnostischen oder doch gnostisirenden Brief des Codex Sinaiticus dafür nahm. Es scheint der Name des cyprischen Leviten Barnabas ähnlich wie der des römischen Presbyters Clemens und des Antiochianischen Bischofs Ignatius in der altchristlichen Tradition eine gewisse tryitische Bedeutung gehabt zu haben, und wir könnten demnach überhaupt in diesem nachapostolischen Literaturgebiet drei local und inhaltlich verschiedene Kreise unterscheiden: einen alexandrinischen, der an die Namen des Barnabas-Marcus

einen römischen, der an den Namen des Clemens (incl. Hermas), einen kleinasiatisch-syrischen, der an Ignatius (incl. Papias und Polycarp) sich anschließt, während der Diognetusbrief aus diesem Kreis überhaupt auszuweisen und zu der apologetischen Literatur zu stellen ist (so verkehrt es auch ist, ihn wie neuerdings vorgeschlagen ins III oder IV. Jahrhundert herabsetzen zu wollen). —

Die Einleitung zu den beiden sogen. Clemensbriefen (oder richtiger: den beiden römischen Gemeindebriefen an die Gemeinde zu Corinth) verbreitet sich in ähnlicher Weise zunächst über den handschriftlichen Bestand (Alter und Beschaffenheit des Cod. Alex. meist nach Tischendorf), dann über die wichtigsten Ausgaben (bes. von Junius, Botton, Jacobson, Tischendorf, Lightfoot, Laurent, Hilgenfeld) nebst ausführlicher Angabe der einschlägigen Literatur, dann über die ältesten Anführungen und Benützigungen des Briefs, wobei wieder eine ähnliche Bemerkung sich aufdrängt wie bei Barnabas, daß man nämlich in verschiedenen Theilen der Kirche von Clemensbriefen redet, aber darunter ganz verschiedene Dinge versteht — in der griechischen Kirche die beiden Corintherbrieife, in der lateinischen die pseudoclementinischen Briefe an Jacobus, in der syrischen die beiden Briefe ad virgines. § 4. giebt eine Analyse des Inhalts von Ep. I. im Anschluß an Dressel und Lipsius, § 5. vertheidigt die Integrität, § 6. handelt von den alt- und neutest. Citaten, § 7. von der Abfassungszeit: nicht unmittelbar nach der Neronischen Verfolgung, vielmehr jedenfalls etliche lustra nach dem Tod des Paulus, nicht vor 85, aber auch nicht nach 115, nicht erst im hadrianischen, sondern wahrscheinlich im domitianischen Zeitalter und zwar zwischen 93—97 n. Chr., ob aber 93—96 oder 96—97 bleibt unentschieden. Ein ebenso besonnenes und wohl motivirtes Non liquet giebt endlich § 8. über die Person des Verfassers, d. h. über das Verhältniß des Consul Clemens zu dem christlichen episcopus Cl. und beider zu diesem Brief. Auch hier wie in den prolegg. zu dem II. Brief (wo die Hilgenfeld'sche Hypothese vom Eoterbrief acceptirt wird), und in denen zu der Ep. ad Diogn. ist die Untersuchung dadurch am meisten gefördert, daß die Probleme und bisherigen Lösungsversuche klar und offen, mit ausgebreiteter, nur selten einer Ergänzung bedürftiger Literaturkenntniß dargelegt und in ruhig besonnener Weise, ohne Voreingenommenheit durch falsche Tendenz, die Prämissen für die Entscheidung an die Hand gegeben werden. Auf Einzelheiten einzugehen, erlaubt der Raum nicht und war nicht meine Absicht bei dieser vorläufigen Anzeige. —

Wagenmann.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος Ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κωνσταντινουπόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Πατριάρχου Τάκου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις κιλ. ἐπὶ Φιλοθέου Βρυεννίου, μετροπολίτου Σερραῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει. 1875. 8. ρῆθ. 188 S.

Kaum war die vorstehende Anzeige der neuen Ausgabe der Patres Apostolici niedergeschrieben, als vom Orient her die Kunde nach Deutschland gelangte von der Auffindung einer bisher unbekannten Handschrift in der Bibliothek des Patriarchats von Jerusalem in Constantinopel, die, aus dem XI. Jahrh. stammend,

neben einer Synopse des Chrysostomos den Barnabasbrief in vollständigem griechischem Text, die beiden Clemensbriefe vollständig, die διδαχὴ τοῦ Ἀποστόλου, 12. Ignatiusbriefe, nebst dem Brief der Maria Cassopolitana ad Ignatium enthalten soll, und bald darauf erhalten wir aus Constantinopel die aus diesem Codex Hieros. unter Vergleichung des Alex. hergestellte neue Ausgabe der beiden Clemensbriefe durch den gelehrten Metropolit Brvennios von Serrä — zugleich mit dem Versprechen, daß die Publikation des übrigen Inhalts der Handschrift sobald als möglich folgen soll. Man pflegt neuerdings gegenüber von patristischen Publikationen, die aus Griechenland stammen, in Deutschland etwas skeptisch zu sein. Daß aber hier kein Simonideischer Schwindel, sondern eine ächte und glaubwürdige, überdies mit großem Fleiß, Pünktlichkeit und Sachkenntniß gearbeitete Veröffentlichung eines höchst werthvollen patristischen Schatzes vorliegt, zeigt der erste Blick in die neue Publikation und es steigt die Freude und das Interesse an der neuaufgefundenen „verlorenen Handschrift“, je genauer man den Text des neuen Codex I. (Hierosol.) mit demjenigen des bis jetzt einzigen Cod. A. vergleicht. Denn in einer Menge von einzelnen Stellen werden die bisherigen Lücken ergänzt, falsche Lesart berichtigt, scharfsinnige Conjecturen der bisherigen Herausgeber bald in erfreulicher Weise bestätigt, bald überflüssig gemacht; und, was die Hauptsache ist, wir erhalten beide Briefe zum erstenmal vollständig, indem die beiden ärgerlichen Defecte des Codex Alex., die am Schluß des Cap. 57 des ersten Briefs durch Verlust eines Pergamentblattes ausgefallenen 6 Capitel (Cap. 58—63), und die am Schluß des zweiten Briefs im Alex. fehlenden 8½ Capitel (Cap. 12—20) sich hier zum erstenmal vorgefunden haben. — Ausführliche Prolegomena geben Auskunft 1) über die gegenwärtige Ausgabe in ihrem Verhältnis zu den früheren und der neuen Handschrift; 2) über Clemens und die ihm zugeschriebenen 2 Corintherbriefe, ihre Aechtheit, historische Wichtigkeit &c. Den Schluß bilden Register und ein Facsimile der Handschrift.

Aufgabe der theologischen Wissenschaft, und zwar vor Allem der deutsch-protestantischen, wird es nun sein, den so unvermuthet gefundenen und durch die verdienstliche Arbeit des griechischen Metropolit uns zugänglich gemachten patristischen Schatz im Kleinen und Großen weiter zu verwerthen d. h. vor Allem auf Grund des neuen Documentes unter Benützung sämmtlicher Vorarbeiten einen genügenden Text der beiden Briefe herzustellen (der vorliegende scheint doch noch nicht in allen Theilen zu genügen, da einige Stellen noch dunkel bleiben z. B. I. Gl. Cap. 59, S. 103, an anderen die Lesart des Cod. Hierosol. noch entschiedener den Vorzug verdient hätte vor der recepta), dann aber aus den neu gefundenen Abschnitten die nöthigen Folgerungen zu ziehen für die historisch-kritischen und kirchen- wie dogmen-historischen Fragen. Und zu dieser weiteren jetzt erforderlichen Arbeit dürfte Niemand berufener und geeigneter sein als die Herausgeber der Leipziger Ausgabe. Denn so gewiß der bisherige, auf Grund des Cod. A. hergestellte Text jetzt unbrauchbar und an zahlreichen Stellen nach Maßgabe des Cod. I. zu ändern sein wird: ebenso gewiß ist das Andere, daß in vielen Fällen der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit der bisherigen, mit so unvollkommenem Material arbeitenden Herausgeber durch die neue Constantinopolitaniſche Ausgabe die glänzendste Nachfertigung erhalten hat. Wir möchten rathe, den Text der beiden Clemensbriefe sofort in neuer Gestalt der neuen Ausgabe

einzuverleihen; ebenso die werthvollen Anmerkungen und Einleitungen mit den nothigen Zulägen zu versehen, später auch den Barnabasbrief wie die Ignatianen mit Benützung der bis jetzt noch ungedruckten Theile des Codex Hieros. zu revidiren, wobei freilich die Ausbeute voraussichtlich weniger bedeutend sein dürfte. Auf diese Weise dürfen wir hoffen, bald zu einer Ausgabe dieser Documente der nachapostolischen Zeit zu gelangen, wie sie dem jetzigen Stand der philologischen und theologischen Wissenschaft in Deutschland entspricht.

Jeh füge nur noch einige Notizen bei, wie sie sich bei einer zunächst nur flüchtigen Vergleichung einiger Textstellen ergaben. Der Titel des ersten Briefes lautet im Cod. I. vollständig: ἀποστόλος τοῦ κορινθίου Α. Statt περι-
τοίως in Cap. 1 giebt I. περιστοιχίζεις: statt des von den Ausgaben aufgenom-
menen τὸν αἶμα, giebt I. wie A. πόρνος, statt des von Hilgenfeld u. A. vor-
gezogenen οὐκ ὄντι liest I. wie A. οὐκ ὄντων, was die Leipziger aufgenommen
(Cap. 2 statt ἐφ' ᾧ τοι θεοὺς liest I. Χριστῷ, statt ἐπ' ἐπισημόναι richtiger
ἐπὶ τοῖς, statt des schwierigen ὡς εἶπα καὶ θεοῦ καὶ συνεδήκατος I.: μετὰ
θεοῦ καὶ α., womit alle die verschiedenen Conjecturen beseitigt sind. Cap. 4
statt συνέτισσε τὸ πρῶτον I. richtiger: τὴν πρώην. In dem wichtigen
Cap. 5 ist statt κἀγὼ mit I. zu lesen μνηστὴς, statt διὰ φόβου καὶ θόρου
besser ἐξ αἰ. statt ἐκείνου παύσαι ἔμελλεν I.: ἔφηλπον; das von Vielen angezwifelte
ἀγαθοῦς ἀποστόλων wird als richtig bestätigt, ebenso ἐπήνεγκεν statt des von
Andern vermutheten ἐπέμεινον, dagegen nachher statt βραβεῖον ἐπέδειξεν
I.: δαΐζεν; das vielbeiprochene παραδεδεκάς ist bestätigt, ebenso wie nachher
καὶ (nicht καὶ) τὸ τίνα τι δόξα. In Cap. 6 müssen die viel angezwifelten
γενναῖος Σαρδαῖς καὶ ἱεροὶ vererbt stehen bleiben, wenzgleich die etwas unsichere
Fasart des Cod. I. immer noch für neue Conjecturen Raum giebt. Im Cap. 7
bietet statt τῶν τῆς ἐκλειψέως κατόρα Cod. I. das einfachere παραδόσεων, weiter
statt γενέσονται δοκεῖ, statt χάρις ἐπήνεγκεν ἐπήνεγκεν, statt ἀπαρόμεν εἰς
τὰς γενεάς δουλοῦμεν. Cap. 9 statt πιστός διὰ τῆς λειτουργίας I. besser: ἐν
τῇ λειτουργίᾳ αὐτοῦ. Cap. 12 heißt die mehrfach corruptirte Stelle: εἰσηλθόντες
πρὸς αἱ ἁγίες, οὗς ζητεῖτε, τοῦ με, ἀλλ' ἐν ταῖς ἐξήλιωται καὶ πορεύονται ἐν
ἀδῶ, ἐποδεικνύοντα αὐτοῖς ἑαλίαν (= perverse). Cap. 13 statt des un-
gewöhnlichen ἐλάττει giebt I. das richtige ἐλαττει, statt σπυρίσκουμεν — ἵζουμεν,
statt ἐπ' ἅλους ἤμα, das auch von Andern vermuthete ὅρια. Cap. 20 wird die
Fasart des Al. ἀσθενόμενοι ohne Negation, ἀρρωσταὶ statt des vermutheten κλι-
ματα, ταπεινοὶ statt δουλοῦμαι von I. bestätigt. Cap. 24 ein locus vexatissimus
erhält hier auf einmal seine Richtigstellung: ὁ νόμος τοῦ καὶ τὴν τρόπον
ζητεῖται — ἕκαστος τῶν πεπερασμένων, αὐτὰ περάτωτα u. s. w. So ist kaum ein
Capitel in beiden Briefen, wo nicht der neue Coder neue und meist die richtigen
Fasarten böte, und der neue Herausgeber hätte ohne Zweifel wohl gethan, noch
häufiger als gezeihen die Fasart des Cod. Hier. einfach zu adeptiren.

Das Interessanteste sind aber natürlich die bisher fehlenden Abschnitte des ersten und zweiten Briefs, dort 6, hier 8^{1/2} Cap. und es geschieht wohl manchem Leser unierer Zabrbh. ein Dienst, wenn wir die neu aufgefundenen Abschnitte hier in deutscher Uebersetzung beifügen. — Capitel 57 schloß mit einem längeren Citat aus Proverb. 1, das hier noch vervollständigt wird. Dann folgt eine Ermahnung (Cap. 58): Paßt uns darum gehorchen seinem hochheiligen und berechtigen Namen, liebend die von der Weisheit den Ungehörigamen vorhergesagten

Drohungen, damit wir zur Ruhe kommen, vertrauend auf den heiligsten Namen seiner Majestät. Nehmet untern Rath an, so wird's euch nicht gereuen. Denn so wahr Gott lebt und der Herr Jesus (Christus) lebt und der h. Geist, der Glauben und die Hoffnung der Auserwählten ¹⁾: so wird der, welcher in Demuth mit anhaltender Bescheidenheit *κατὰ τὴν ἐν ταπεινότητι* ohne Heue die von Gott gegebenen Rechte und Befehle vollbringt, eingeordnet und eingerechnet sein in die Zahl derer, die gerettet werden durch J. Chr., durch welchen ihm (Chre) ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. (Cap. 57). Wenn aber Einige nicht folgen dem von Ihm durch uns Gesagten, so mögen sie erkennen, daß sie sich selbst verstricken werden in Uebertretung und nicht geringe Gefahr. Wir aber werden schuldlos sein an dieser Sünde und werden bitten, mit anhaltendem Gebet und Flehen, daß der Schöpfer des Alls durch sein geliebtes Kind J. Chr., durch welchen er uns gerufen hat von der Finsterniß zum Licht ²⁾, von Unwissenheit zu Erkenntniß seines Namens, die abgezählte Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt bewahren möge unverletzt ³⁾.

Wir hoffen auf deinen Namen, der da ist der Ursprung aller Creatur (*ἡ ἀρχὴ πάντων τῶν ὄντων* ⁴⁾ *πάντων ἀρχὴν ὄντων*: die Wesart ist nicht ganz sicher), daß du öffnest die Augen unseres Herzens, zu erkennen dich, den allein Höchsten unter den Höchsten, den Heiligen ruhend unter den Heiligen ⁵⁾, der erniedrigt den Uebermuth der Hochmüthigen, der zu nichts macht die Gedanken der Heiden, der setzt Niedrige in die Höhe, und die Heben erniedrigt, der reich macht und arm macht, tödtet und lebend macht, den einzigen Wohltbater der Geister und Gott alles Fleisches, der hineinschaut in die Abgründe, den Beobachter der menschlichen Werke, den Helfer derer die in Gefahr, Retter der Verzweifelten ⁶⁾, den Schöpfer und Aufseher jeden Geistes, der füllet (mehret) die Völker auf Erden und aus Allen auserwählt hat, die dich lieben durch J. Chr., dein geliebtes Kind, durch welchen du uns erzogen, geheiligt, geehrt hast. Wir bitten dich, Herr, unser Helfer zu sein und unser Beistand. Die von uns in Trübsal sind, rette! der Niedrigen erbarme dich! die Gefallenen wecke auf! den Bittenden ertheile! die Gottlosen heile! die Irrenden deines Volkes befehle! sättige die Hungrigen! erlese unsere Gefangenen! richte wieder auf die Schwachen! tröste die Kleinmüthigen! laß alle Völker erkennen, daß du bist der alleinige Gott, und Jesus (Christus) dein Kind, und wir dein Volk und Schafe deiner Weide!

(Cap. 60.) Du hast die dauernde Ordnung der Welt durch deine Wirkungen geschaffen ⁷⁾; du hast die Erde gegründet, der du treu bist unter allen Geschlechtern, gerecht in den Gerichten, wunderbar in Kraft und Herrlichkeit, weise im Schaffen und verständig im Befestigen des Gewordenen, gut in dem was man liebet und treu an denen, die auf dich trauen, barmherzig und mittheilig, vergieb uns unsere Ungefestigkeiten und unser Unrecht, unsere Verfehlungen und Uebertretungen. Rechne nicht zu jegliche Sünde deiner Knechte und Mägde, sondern

¹⁾ Die von Basilius de spir. citirte Stelle 1. d. Leipz. Ausg.

²⁾ 1. Petri 2, 9. ³⁾ Vgl. Offb. Joh. 7, 4.

⁴⁾ Jes. 57, 15. Das ganze Gebet ist aus biblischen Citaten und Anklängen zusammenge setzt.

⁵⁾ Vgl. Judith 9, 11.

⁶⁾ *Ὁ ἐν τῇ ἀνάσσει τοῦ κόσμου σῴσας διὰ τῶν ἐρεσπομένων ἐπαυτοὺς ποιήσας*, vgl. Weisheit 7, 17.

reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit und richte unsere Schritte in Heiligkeit des Herzens zu wandeln und zu thun, was gut und wohlgefällig ist vor dir und vor unsern Gebietern. Ja Herr, laß erscheinen dein Antlitz über uns zum Guten in Frieden, damit wir bedeckt werden durch deine starke Hand und erreicht werden von allen Sünden durch deinen hohen Arm. Und rette uns von denen, die uns ungerecht haßen. Gieb Eintracht und Frieden uns und Allen, die auf Erden wohnen, wie du sie unsern Vätern gegeben hast, da sie dich anriefen in Glauben und Wahrheit, und hilf uns¹⁾, die wir unterthan sind deinem allherrschenden und herrlichen Namen.

(Cap. 61.) Unsern Obrigkeiten²⁾ aber und Herrschern auf der Erde hast du, Herr, gegeben die Gewalt ihres Königthums vermöge deiner herrlichen und unaussagbaren Macht, damit wir erkennend die von dir ihnen gegebene Herrlichkeit und Ehre uns ihnen unterordnen, in Nichts widerstrebend deinem Willen. Ihnen gieb, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Wohlergehen, damit sie vollstrecken die von Dir ihnen gegebene Herrschaft ohne Anstoß. Denn du, himmlischer Herr, König der Ewigkeiten, giebst den Menschenkindern Ruhm und Ehre und Gewalt über das, was auf Erden ist. Du, Herr, lenke ihren Rath nach dem was vor Dir gut und wohlgefällig ist, damit sie, verwaltend in Frieden und Sanftmuth fromm die von Dir ihnen gegebene Gewalt, deine Gnade erlangen. Der du allein im Stande bist diese und noch reichlichere Güter unter uns zu verleihen, vor Dir legen wir unser Bekenntniß ab durch den Hohenpriester und Vorsteher unsrer Seelen, Jesus Christus, durch welchen Dir sei Ruhm und Herrlichkeit jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

(Cap. 62.) Vom dem, was Eurer Frömmigkeit zukommt, was nütze ist zu einem tugendhaften Leben für die welche es fromm und gerecht einrichten wollen, haben wir (Such genugsam geschrieben³⁾, I. Brüder. Denn vom Glauben und der Ruhe und der reinen Liebe und der Mäßigkeit und Besonnenheit und Geduld haben wir alle möglichen Stellen angerührt⁴⁾, (Such erinnernd, daß ihr sollt in Gerechtigkeit, Wahrheit und Geduld dem allherrschenden Gott in Heiligkeit danken, einmützig ohne Nachsicht in Liebe und Frieden mit anhaltender Nachgiebigkeit, wie auch die vorerwähnten Väter sich wohlgefällig bewiesen haben in Demuth gegen Gott den Vater und Schöpfer und alle Menschen. Und um so lieber haben wir Euch daran erinnert, da wir klar wußten, daß wir schreiben an gläubige und bewährte Männer, die sich gebeugt haben unter die Worte der Zucht Gottes. (Cap. 63.) Darum ziemt sich, daß die, welche zu solchen und so großen Beirathen hinzutreten sind, ihren Hals beugen und die Stelle des Gebets ausfüllen, damit sie vernimmt von der vergeblichen Entzweiung zu dem

¹⁾ Hier ist ein *ὁῶσον ἡμᾶς* oder etwas Aehnliches ausgefallen.

²⁾ I. I. 2, 1. 2. Dieses altchristliche Anbittgebet für die Obrigkeiten und Herrscher ist wohl das merkwürdigste Stück aus dem ganzen Abschnitt — um so merkwürdiger wenn wir daran denken, daß es die römische Gemeinde und der römische Clemens war, den wir hier für einen Kaiser und seine Obrigkeit beten hören, und daß es ein Domitian war, für welchen gebetet wird.

³⁾ *ἡμῶν ἐπιστολῆς* vgl. Irenäus, der diesen Clemensbrief ein *ἰκανοτάτη γραφή* nennt.

⁴⁾ *Πάντα τόπον ἐψηλαφήσαμεν*.

uns in Wahrheit vergesetzten Ziel ohne allen Tadel hinkommen. Denn Freude und Frohlocken werdet ihr uns bereiten, wenn ihr, gehorsam geworden dem von uns Geschriebenen, durch den h. Geist ausgerottet den unrechten Zorn eures Eifers, nach der Ansprache ¹⁾, die wir gethan wegen des Friedens und der Eintracht in diesem Sendschreiben. Wir sandten aber treue und verständige Männer, die von Jugend auf bis ins Alter tadellos unter uns gewandelt haben, welche Zeugen sein werden zwischen uns und Euch. Dies aber thaten wir, damit ihr wißet, daß unsere ganze Sorge war und ist, daß ihr in Bälde unter Euch Frieden habt.

(Cap. 64.) Uebrigens ²⁾ möge der allsehende Gott und Gebieter der Geister und Herr alles Fleisches, der erwählt hat den Herrn J. Chr. und uns durch ihn zum Volk ³⁾ des Eigenthums, jeder Seele, die seinen herrlichen und heiligen Namen anruft, geben Glauben, Furcht, Frieden u.

Merkwürdiger noch sind die Ergänzungen zum II. Briefe.

(Cap. 12.) Und das „Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches“ sagt dies: daß ein Bruder wenn er eine Schwester sieht, nichts Weibliches über sie denke, und sie über ihn nichts Männliches denke. Wenn ihr Solches thut, spricht er, wird kommen das Reich meines Vaters ³⁾.

(Cap. 13.) Liebe Brüder, laßt uns denn Buße thun, nüchtern sein zum Guten. Denn wir sind voll von vielem Unverstand und Bosheit. Laßt uns auslöschen von uns die früheren Sünden, und durch herzliche Buße gerettet werden und nicht sein menschengesällig und nicht nur uns selbst gefallen wollen, sondern auch denen draußen in Gerechtigkeit, damit der Name ⁴⁾ um Euretwillen nicht gelästert werde. Denn es spricht der Herr ⁵⁾: Ueberall wird mein Name gelästert unter allen Völkern und weeshalb wird mein Name gelästert, worin wird er gelästert? Weil ihr nicht thut, was ich will. Denn die Völker (Heiden), welche hören aus unserm Mund die Offenbarungen Gottes (λόγια τ. θ.), bewundern sie als schöne und große; darauf wenn sie merken unsre Werke, daß sie nicht würdig sind der Worte, die wir reden, da wenden sie sich zur Kästern, indem sie sagen, es sei ein Mythos und Verführung. Denn wenn sie hören von uns, daß Gott spricht ⁶⁾: ihr habt keinen Dank davon, wenn ihr liebet, die (Euch lieben, sondern Dank habt ihr, wenn ihr liebet die Feinde und die Euch hassen . . . wenn sie das hören, wundern sie sich über dieses Uebermaß der Güte; wenn sie aber sehen, daß wir nicht bloß die Hassenden nicht lieben, sondern nicht einmal die Liebenden, so verlächen sie uns und es wird der Name gelästert.

(Cap. 14.) Darum, I. Brüder, wenn wir thun den Willen unsers Vaters Gottes, so werden wir sein aus der ersten Gemeinde, der geistlichen, die vor Sonne und Mond geschaffen ist ⁷⁾. Wenn wir aber nicht thun den Willen des

¹⁾ ἐνταύτην ἣν ἐποίησμεθα.

²⁾ λοιπὸν κτλ. Hier beginnt der Text des Codex Alex. wieder.

³⁾ Nach dem Ev. der Aegyptier soll Jesus auf die Frage der Salome nach dem Kommen des Reiches Gottes die Antwort gegeben haben: „Dann wird es kommen, wenn die zwei eins sind und das Aeußere wie das Innere und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches.“ Dies wird hier erklärt von der sittlichen Ueberwindung aller unreinen Begierde zwischen Brüdern und Schwestern innerhalb der christlichen Gemeinde.

⁴⁾ d. h. der Name Gottes oder Christi.

⁵⁾ Jes. 52, 5. Röm. 2, 24. ⁶⁾ Luc. 6, 32.

⁷⁾ Merkwürdige Uebereinstimmung mit einer bekannten Stelle des Pastor

Herrn, werden wir sein aus der Schrift, welche spricht: Es ist geworden mein Haus eine Räuberhöhle. Darum nun erwählen wir aus der Gemeinde des Lebens zu sein, damit wir gerettet werden. Ich denke aber, es sei euch nicht unbekannt, daß die lebendige Gemeinde ist der Leib Christi; (denn es spricht die Schrift: Gott macht den Menschen als Mann und Weib. Der Mann ist Christus, das Weib die Gemeinde), und daß die Schrift und die Apostel (τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι) sagen, die Gemeinde sei nicht jetzt sondern von Alters her (ἀρχαίως), denn sie war geistlich wie auch unser Jesus, ist aber geoffenbart in den letzten Tagen, damit er uns errette. Die Gemeinde aber, welche geistlich ist, wurde geoffenbart in dem Fleisch Christi, uns zeigend, daß wenn einer von uns sie bewahrt im Fleische und nicht verderbt, so wird er sie erlangen im heiligen Geiste. Denn dieses Fleisch ist Vorbild des Geistes. Niemand nun der das Vorbild verderbt hat, wird das Urbild erlangen¹⁾. Darum nun sagt er dieses, I. Brüder: Bewahret euer Fleisch, damit ihr an dem Geiste theilhabt. Wenn wir aber sagen, das Fleisch sei die Kirche und der Geist Christus, so hat also der, welcher das Fleisch mißbraucht, die Gemeinde mißbraucht. Ein solcher nun wird nicht theilhaben an dem Geist, welcher ist Christus²⁾. Ein so herrliches Leben und Unvergänglichkeit kann dieses Fleisch erlangen, wenn sich mit ihm verbindet der heil. Geist. Niemand kann aussprechen noch sagen, was der Herr bereitet hat seinen Auserwählten³⁾.

(Cap. 15.) Ich glaube aber einen nicht geringen Rath gegeben zu haben zur Mäßigkeit; wer ihn befolgt, der wird's nicht bereuen, sondern wird sich selbst retten und mich, der diesen Rath gegeben hat. Denn es ist kein geringer Lohn (Verdienst)⁴⁾, eine irrende und verloren gehende Seele bekehrt zu haben zum Heil. Denn diesen Gegenlohn haben wir zu erstatten Gott, der uns geschaffen hat, wenn der Redende und Hörende mit Glauben und Liebe redet und hört. Bleiben wir denn bei dem, was wir geglaubt haben als Gerechte und Heilige, damit wir mit Kreimuth Gott bitten der spricht: wenn du noch redest will ich antworten⁵⁾; siehe ich bin da. Denn dieses Wort ist Zeichen einer großen Verheißung; denn der Herr sagt, er sei bereiter zum Geben als der Bittende. Da wir nun an solcher Güte theilhaben, wollen wir einander nicht beneiden, so große Güter zu erlangen. Denn so große Freude diese Worte bringen denen die sie thun, so große Verurtheilung bringen sie den Ungehorsamen.

(Cap. 16.) Darum, I. Brüder, da wir hinlänglichen Anlaß haben zur Ruhe, da wir Zeit haben, wollen wir uns bekehren zu dem Gott, der uns berufen hat, so lange wir noch Sinen haben, der uns aufnimmt. Denn wenn wir diesen Rüsten entsagen und unsere Seele überwinden, indem wir nicht thun ihre bösen Begierden, werden wir theilhaben am Erbarmen Jesu. Erkennet aber, daß schon kommt der Tag des Gerichts⁶⁾ wie ein brennender Ofen und es werden

Hermæ Visio, 2, 4: ecclesia omnium prima creata est, et propter illum mundus factus.

¹⁾ Abbild des Geistes und Vorbild des zukünftigen Geistesleibs nach I. Cor. 15.

²⁾ Merkwürdige Parallelisirung von Geist und Fleisch, Christus und seiner Gemeinde: wer an seinem eignen Fleisch sündigt, sündigt zugleich an der Gemeinde als dem Leib Christi, also an Christus selbst als dem geistlichen Haupt, kann also auch keinen Antheil haben an Christus und seiner geistlichen Gemeinde.

³⁾ I. Cor. 2, 9.

⁴⁾ Jacobi 5, 19, 20.

⁵⁾ Jes. 58, 9.

⁶⁾ Vgl. Maleachi 4, 1. 2. Petri 3, 7, 10.

zerschmelzen einige von den Himmeln und die ganze Erde wie Blei das am Feuer schmilzt, und dann werden offenbar werden die Verborgenen und offenbaren Werke der Menschen. Schön ist nun Barmherzigkeit ¹⁾ wie Neue über die Sünde; besser ist Fasten als Gebet, Barmherzigkeit aber als beide; Liebe aber verhüllt eine Menge von Sünden, Gebet aber aus gutem Gewissen rettet vom Tod. Selzig ist Jeder, der in diesen Stücken vollkommen erfunden wird! Denn Barmherzigkeit (Almosen) ist eine Erleichterung der Sünde.

(Cap. 17.) So wollen wir uns denn befehren von ganzem Herzen, damit nicht Einer von uns verloren gehe. Denn wenn wir das Gebot haben und es thun, daß wir Andere von den Götzen abziehen und unterweisen ²⁾, um wieviel mehr dürfen wir eine Seele, die Gott bereits kennt, nicht verloren gehen lassen! So wollen wir uns denn Einer des Andern annehmen und die Schwachen zurückführen zum Guten, damit wir Alle gerettet werden und einander befehren und warnen. Und nicht nur im jetzigen Augenblick ³⁾ sollen wir zu glauben und aufzumerken scheinen, während wir vermahnt werden von den Presbytern, sondern auch wann wir nach Hause gekehrt sein werden, wollen wir gedenken an die Gebote des Herrn und nicht wieder uns abziehen lassen von den weltlichen Begierden, sondern häufiger herzukommend wollen wir versuchen fortzuschreiten in den Geboten des Herrn, damit wir Alle dasselbe denkend vereinigt seien zum Leben. Denn es sprach der Herr: Ich komme zu versammeln alle Völker, Stämme und Zungen. Damit aber meint er den Tag seiner Erscheinung, wenn er kommen und uns loskaufen wird einen Jeden nach seinen Werken. Und es werden sehen seine Herrlichkeit und seine Macht die Ungläubigen und werden sich entsetzen, wenn sie sehen werden das Königthum (Königsdiadem) der Welt in Jesu und sprechen: Wehe uns, daß du es warest, und wir wußten's nicht und glaubten nicht und folgten nicht den Ältesten, die uns verkündigten von unserm Heil. Und ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen und sie werden sein zum Anschau für alles Fleisch. Jenen Tag meint er des Gerichts, wenn sie sehen werden die unter uns, welche gottlos gewesen sind und verachtet haben die Gebote Jesu Christi. Die Gerechten aber, welche Gutes gethan haben und erduldet die Qualen und gehaßt haben die sinnlichen Lüste, wenn sie sehen werden die welche abgewiesen sind und verleugnet haben durch ihre Worte und Werke Jesum, wie sie gestraft werden mit schrecklichen Qualen in unverlöschlichem Feuer, werden sie Ehre geben ihrem Gotte und sprechen, daß eine Hoffnung sein wird für den, welcher Gott gedienet hat von ganzem Herzen.

(Cap. 18.) Und wir nun wollen gehören zu den Dank sagenden, zu denen die Gott gedient haben, und nicht zu den Gottlosen, welche gerichtet werden. Denn ich selbst, der ich ein großer Sünder bin und noch nicht entronnen der Versuchung, sondern noch bin inmitten der Werkzeuge des Teufels, bemühe mich nachzujagen der Gerechtigkeit, damit ich im Stande sei ihr auch wohl nahe zu kommen, mich fürchtend vor dem zukünftigen Gericht.

¹⁾ Tobias 13, 9. Sirach 3, 53: Almosen tilget die Sünde.

²⁾ Vgl. den Missionsbefehl Christi Matth. 28; Marc. 16.

³⁾ Diese Stelle ist, wie der griechische Herausgeber mit Recht bemerkt, ein deutlicher Beweis, daß dieser sog. Brief ursprünglich eine Homilie ist, dazu bestimmt in der Gemeindeversammlung vorgetragen oder vorgelesen zu werden.

(Cap. 19.) Darum, Brüder und Schwestern ¹⁾, nach dem Gotte der Wahrheit (d. h. nachdem ihr das Wort Gottes selbst vernommen) ²⁾ trage ich euch vor eine Ermahnung, daß ihr aufmerket auf das Geschriebene, damit ihr euch selbst rettet und den unter euch vorlesenden (τὸν ἀναγινώσκοντα). Denn als Lohn erbitte ich mir von euch, daß ihr euch bekehret von ganzem Herzen und so euch selbst Heil und Leben gebet. Denn wenn wir Solches thun, werden wir zu schaffen machen (κόποι θύσομεν = anfeuern) allen Zungen, welche wollen um die Gottseligkeit und die Güte Gottes sich mühen (φιλοπονεῖν, vielleicht φιλοσοφεῖν). Und wir Unweisen wollen nicht unfreundlich oder widerwillig sein, wenn Einer uns ermahnt und bekehrt von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit. Denn manches Böse, was wir thun, erkennen wir nicht wegen der Zweherzigkeit und des Unglaubens, der in unsrer Brust wohnt, und weil wir verfinstert sind im Verständniß von den ertlen Lüsten. Darum laßt uns die Gerechtigkeit thun, damit wir zuletzt gerettet werden. Selig sind, die diesen Vorschriften gehorchen! Auch wenn sie kurze Zeit leiden in dieser Welt, so werden sie doch vom Tode einerten die Frucht der Auferstehung. Darum soll sich nicht betrüben der Fromme, wenn er in den jetzigen Zeiten leidet: eine selte Zeit erwarre ihn: droben wird er mit den Vätern wiederauflebend erfreut werden in der schmerzlosen Ewigkeit.

(Cap. 20.) ³⁾ Aber auch das soll euer Gemüth nicht irre machen, daß wir sehen die Ungerechten reich und in Bedrängniß die Knechte Gottes. Glauben wir nur, liebe Brüder und Schwestern, des lebendigen Gottes Prüfungen sind es, die wir durchkämpfen, und üben uns in dem jetzigen Leben, um in dem zukünftigen gekrönt zu werden. Niemand von den Gerechten hat eine schnelle Frucht empfangen, sondern er wartet ihrer. Denn wenn Gott den Lohn der Gerechten ohne Mühe ertheilen würde, so wäre es ein Handelsgeschäft, was wir treiben, und nicht Gottesverehrung; denn wir würden nur zum Schein gerecht sein, nicht der Frömmigkeit sondern dem Gewinn nachjagend, und darum schadet das göttliche Gericht einem ungerechten Geist und seine Bande beschweren ihn ⁴⁾.

Dem Einen Gott, dem unsichtbaren Vater der Wahrheit, der uns gesandt hat den Erretter und Urheber der Unverweslichkeit, durch den er uns auch offenbart hat die Wahrheit und das himmlische Leben, — Ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Hiermit schließt der sog. II. Clemensbrief.

Die Frage über den Verfasser und die Abfassungszeit (ob Clemens — Eoter — oder wer sonst? ob Ende des I. oder zweite Hälfte des II. Jahrhunderts?) ist freilich auch durch die neue Entdeckung nicht gelöst. Aber deutlicher noch als bisher bewahrheitet sich die oft ausgesprochene Ansicht, daß dieser

¹⁾ Zusammenfassende Schlußanrede an die ganze aus Männern und Frauen bestehende Gemeinde.

²⁾ Μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἑνταῦθεν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, nach der lectio scripturae s. folgt die ermahnende Ansprache des Presbyters, der sermo oder die homilia; vgl. Justins Beschreibung des ältesten Gemeindegottesdienstes.

³⁾ Diesen Abschnitt hat Joh. Dam. in seine ἱερὰ παράλληλα aufgenommen; vgl. die Clemensfragmente in der Leipziger Ausgabe S. 178.

⁴⁾ Die Stelle ist nicht ganz deutlich: καὶ διὰ τοῦτο θεία κρίσις ἐβλαψεν πνεῦμα μὴ ὃν δίκαιον καὶ ἰσάκοντε δεσμός. Der griech. Herausgeber will μὴ ὃν δίκαιον nehmen = ἀδίκως.

ganze II. Clemensbrief a. d. Corinth. nicht ein eigentlicher Brief ist, sondern eine altchristliche Homilie, eine zum Vortrag oder vielmehr zur Vorlesung in der Gemeindeversammlung bestimmte, vorherrschend paränetische Ansprache. Die Verschiedenheit zwischen dem ersten und zweiten Brief ist aber trotz mehrfacher auffallender Berührungen doch so groß, daß wir beide weder demselben Verfasser noch derselben Zeit zuschreiben können. Gehört der I. Brief ins letzte Decennium des I. Jahrhunderts, so scheint der II. wohl sicher dem II. Jahrhundert, dem Zeitalter des Montanismus und des beginnenden Monarchianismus anzugehören, und es wäre somit immerhin möglich, daß der Brief oder die Homilie in das Zeitalter eines Dionysius Corinth. und Euter gehört, obgleich der griechische Herausgeber die Hilgenfeld'sche Hypothese vom Euterbrief entschieden verwirft und das Ganze für eine Homilie des römischen Clemens zu halten geneigt ist.

Es ist hier nicht unsere Absicht, diese kritische Frage zu untersuchen, sondern nur den neuen Fund selbst den Lesern dieser Jahrbücher vorzulegen.

Wagenmann.

Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum. Bilder aus der Vergangenheit als Spiegelbilder für die Gegenwart von Gerhard Uhlhorn, Dr. theol., Ober-Consistorialrath in Hannover. Zweite durchgesehene Auflage. Stuttgart, Meier & Zellers Verlag. 1875. VII., 390 S. 8.

Unter den zahlreichen neuerdings gehaltenen und gedruckten populartheologischen, apologetischen, kirchengeschichtlichen u. a. Vorträgen, in welchen das von der Wissenschaft zu Tag geförderte Erz in verschiedenartiger Aueprägung der Gemeinde oder doch dem gebildeten Theil derselben zum Gebrauch oder Genuß dargeboten werden soll, nehmen die vorliegenden, bereits in zweiter Auflage erschienenen, ursprünglich in Hannover gehaltenen Vorträge oder Geschichtsbilder Uhlhorn's nach Inhalt und Form, nach wissenschaftlicher Bedeutung und praktischem Interesse eine hervorragende Stelle ein. Auf gründlichen, auch über das nächste kirchengeschichtliche Gebiet hinaus sich erstreckenden Quellen- und Literaturstudien ruhend, auf der Höhe der modernen Wissenschaft stehend, selbständige und geistvolle Durcharbeitung des Stoffes überall bekundend, vielfach neue Gesichtspunkte bietend, gewährt das vorliegende Buch in schlichter und würdiger, dabei anziehender und fesselnder Darstellung ebensowohl dem Theologen vom Fach wie jedem gebildeten Christen und Menschen, der ein Interesse für die größten religions- und kulturgeschichtlichen Bewegungen der Vergangenheit wie für Kirchen- und Kulturkämpfe der Gegenwart hat, reiche Belehrung und Förderung, wenn gleich der wissenschaftliche Leser da und dort ein anderes Urtheil sich bilden, oder an andern Stellen wenigstens eine kurze quellenmäßige Rechtfertigung ungern vermissen wird.

Wie dereinst der Vater der Kirchengeschichte Eusebius die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte der Kirche dargestellt hat unter dem leitenden Gesichtspunkt des Kampfes: so wird hier von einem Theologen der Gegenwart und für die Bedürfnisse der jetzigen Gemeinde jene vierhundertjährige Kampfes- und Siegesgeschichte der leidenden und streitenden Märtyrerkirche zur Anschauung gebracht und als ein Spiegelbild vor Augen gestellt, um das Verständniß zu schärfen und

den Muth zu beleben für die gegenwärtigen und zukünftigen Kämpfe des Christenthums wider eine des alten Christenthums harte, die christlichen Elemente mehr und mehr abströfende oder gar feindlich bekämpfende, dann aber sicher dem Paganismus und der Barbarei zuneuernde moderne Weltkultur. Die Geschichte der Kirche ist ja nun einmal nach ihres Meisters Vorherfagung ein beständiger Kampf wider die Welt, die Weltmacht und Weltweisheit — ein Kampf ums Dasein, ein Kampf ums Recht, ein Kampf um den Frieden: erst ein jahrhundertlanger Kampf um Christianisirung der paganischen, nun ein Kampf wider die drohende Entchristlichung, Entchristlichung und schließlich Paganisirung der christlichen Welt. In drei Büchern wird uns der Religionskampf der ersten Jahrhunderte vor Augen gestellt: zuerst die kämpfenden Mächte: die religiösen, sittlichen, politischen Zustände des Heidenthums: Völkermischung, Religionsverfall, Fremdculte und Erlösungssehnsucht, — Glaube und Moral, Ehe und Familienleben, Arbeit und Luxus, Spiele, Slaverei, Bedürfnis einer sittlichen Erneuerung — und dem gegenüber die Christen der ersten Jahrhunderte: die Predigt des Evangeliums, ihr Cultus, Gemeindeleben, Wandel, Liebesthätigkeit, Martyrthum. Dann schildert das zweite Buch den Kampf: den ersten Zusammenstoß herbeigeführt einerseits durch die fortschreitende Ausbreitung des Christenthums, andererseits durch die feindseliger werdende Stimmung der Heiden gegen dasselbe, und den ersten Ausbruch derselben in der Neronischen Verfolgung; dann die Christen vor Gericht in der Trajanischen und dann in der Marc Aurel'schen Zeit; nun den im Heidenthum seit 180 allmählig eintretenden Umschwung, die heidnischen Restaurationsversuche, die katholisch weltmähige Gestaltung des Christenthums; und nun erst die aus dieser gegensätzlichen Strömung hervorgegangenen allgemeinen Verfolgungen in den zwei wesentlich verschiedenen Abschnitten von Marc Aurel bis Decius, von da bis auf Gallienus. Das dritte Buch endlich wird aus einer Kampfes- zu einer Siegesgeschichte, indem es zuerst den diocletianischen Entscheidungskampf, dann den constantinischen Sieg, zuletzt noch den letzten Julianischen Reactionsversuch des Heidenthums, aber auch sein wolkenartiges Vorüberziehen darstellt. Da aber nach gewonnenem Sieg sofort ein neuer Kampf beginnt, die Folge der in dem Daseinskampf der ersten Jahrhunderte bereits in die Kirche selbst eingedrungenen weltlichen und verweltlichenden Elemente, da überhaupt auch in der Christenheit aus der Tiefe des natürlichen Menschen heraus das alte Heidenthum beständig gegen das neue Leben des Christenthums reagirt: so ist auch der im Leben der Kirche momentan und scheinbar gewonnene Friede jedesmal nur eine Epoche im Kampf, und darum eben, weil auch wir wieder so recht mitten drin im Kampfe stehen, sollen die Bilder aus den vergangenen Heldenzeiten der Kirche zu Spiegelbildern werden für die Gegenwart. „Möchten wir vor Allem daraus lernen, daß in dem Kampf, der uns verordnet ist, nur Eines siegt, der lebendige Glaube, das ist der freudig bekennende, in Liebe dienende, in Hoffnung luidende“. Aber auch das — möchten wir dieser Schlußparänese hinzuzufügen uns erlauben — dürfte aus dieser ersten und größten, wie aus allen folgenden Kampfzeiten der Kirche Christi zu lernen und wohl zu beherzigen sein, daß der Glaube zu jener Siegesgewisheit nur da und nur soweit berechtigt ist, als wir laufen mit Geduld in dem Kampf, der uns verordnet ist. Wo man aus Unverstand oder Muthwillen kirchliche Kämpfe sucht und hervorruft oder fortführt um Dinge, die der Herr der Kirche nicht verordnet hat, oder wo man auch um

berechtigten Güter oder für verordnete Zwecke mit fleischlichen Waffen kämpft — und die Kirchengeschichte alter und neuer Zeit hat auch von solchen Kämpfen zu berichten —: da dient der Kampf nicht zum Frieden und da werden auch vermeintliche Siege zu Niederlagen; denn nicht diese oder jene Partikularkirche als menschliche Lehr- oder Herrschaftsanstalt, sondern die auf Christum gegründete Gemeinde des geistlichen Gottesreiches hat die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Wagenmann.

Vermischte Vorträge über kirchliches Leben der Vergangenheit und der Gegenwart von Gerhard Uhlhorn, Dr. theol. Ober-Consistorialrath und Hofprediger in Hannover. Stuttgart, Meyer & Zeller's Verlag. 1875. 8. 410 S.

Ein hübsches Pendant und eine inhaltreiche Fortsetzung zu jenen Kampfbildern aus der alten Kirche bildet diese Sammlung verschiedener, theils früher schon gedruckter, theils völlig umgearbeiteter, theils ganz neuer Vorträge desselben Verfassers, worin theils einige kirchengeschichtliche Partien aus dem Mittelalter und Reformationszeitalter, theils kirchliche und sociale Fragen und Erscheinungen der Gegenwart in ebenso ansprechender wie anregender Weise behandelt sind. Vorherrschend historischen Inhalts (doch so, daß überall die Linien aus der Vergangenheit herüber zu den praktischen Fragen der Gegenwart theils gezogen, theils angedeutet sind) sind zunächst die zwei ersten Abschnitte: ein Vortrag über Thomas a Kempis und das Buch von der Nachfolge Christi, und 5 reformationsgeschichtliche Vorträge über Luther und Rom, Luther und die Schwärmer, Luther und die Schweizer, die Reformation der Stadt Hannover, die Wiedertäufer in Münster (der erste und letzte neu, die andern früher schon separat gedruckt). Theils umgearbeitet theils ergänzt erscheinen die Vorträge über das vatikanische Concil: zuerst eine Geschichte der ökumenischen Concilien bis zur Reformation und Geschichte des römischen Katholicismus vom Tridentinum bis zum Vaticanum, dann eine Darstellung des Verlaufs des vatikanischen Concils und eine Erörterung der Ergebnisse des Concils, speciell der päpstlichen Unfehlbarkeit. Als den werthvollsten Theil der ganzen Sammlung aber möchte ich bezeichnen die zwei neu hinzugekommenen Vorträge über die sociale Frage der Gegenwart: über Socialismus und Christenthum und über christliche Barmherzigkeitsübung, beide ebenso ausgezeichnet durch den klaren Blick in die socialen Nothstände der Gegenwart und deren tiefste Gründe und Anlässe, wie durch die besonnenen und maßhaltenden, von der bekannten Phrasenhaftigkeit sonstiger Kanzel- und Kathedersocialisten sich fernhaltenden Rathschläge für die Gegenwart und Aussichten in die Zukunft. Gewiß ist es eine gefährliche Täuschung, wenn Manche heute, weil im Augenblick die socialistischen Bestrebungen schwächer auftreten, meinen, es sei mit denselben vorbei; oder wenn Andere sich einbilden, man könne durch gewaltsame Unterdrückung oder durch etliche neue Gesetzesparagraphe der Bewegung Herr werden; aber auch vor solchen Niedensarten wie die: die Kirche müßte die sociale Frage lösen! kann nicht genug gewarnt werden: das ist entweder Phrase oder unevangelisch; damit besteht aber wohl der andere Satz, daß im Christenthum die wirkliche, aber auch die einzige Lösung der socialen Frage liegt; und

darum ist es kein Gemeinplatz wenn gesagt wird: Anderes haben wir Nichts zu thun zur Beseitigung der drohenden Gefahr einer Socialrevolution als daran zu arbeiten und darum zu beten, daß recht viele Christen werden nicht dem Namen nach, sondern in der That und Wahrheit; und darin liege die ganze Gefahr der Zukunft, daß unser Volk, und zwar „Arbeiter wie Capitalisten“ sich dem Christenthum mehr und mehr entfremden.

Ein paar störende Druckfehler, die mir aufgefallen sind, stehen Z. 385 wo statt „wenig“ zu lesen ist „genug“, und S. 403, wo gesagt wird, daß die Organisation der Wohltätigkeit auch die Privatwohlthätigkeit verdrängen dürfe: der Herr Verfasser wollte wohl das Gegentheil sagen. Bei den historischen Aufzählungen möchte ich bedauern, daß der Herr Verfasser es verschmäht hat, die erläuterten und begründenden Quellencitate beizugeben, die in den ersten Separatdrucken wenigstens theilweise beigegeben waren. Es wären dann vielleicht auch einige historische Ungenauigkeiten in Wegfall gekommen, die jedoch zu unbedeutend sind, um dem Werth des Ganzen einen Eintrag zu thun.

Wagenmann.

Dr. Karl Bernhard Hundeshagen's ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen, herausgegeben von Theodor Christlieb, Gotha 1874 bei Hr. A. Perthes. In zwei Abtheilungen.

Der Verfasser der Lebensskizze des seligen Hundeshagen (Karl Bernhard Hundeshagen, eine Lebensskizze von Dr. Theodor Christlieb, Gotha bei Hr. A. Perthes) unternimmt es in vorliegendem Werk, eine Auswahl von dessen kleineren Schriften und Abhandlungen für die Gegenwart durch Wiederveröffentlichung nutzbar zu machen. Die Auswahl bietet nicht nur einen vollen Ueberblick der mannigfachen und reichen Wirksamkeit, die der treffliche Theologe, sowohl in amtlicher Stellung als auch literarisch namentlich als Mitarbeiter der *„Wetzer'schen protestantischen Monatsblätter“* entfaltete, sondern sie gewährt auch insbesondere dadurch einen eigenen Reiz, daß sie ermöglicht, zugleich die Zeit, welcher die Mehrzahl dieser Gelegenheitschriften ihre Entstehung verdankt — die Reaktionsperiode der fünfziger Jahre -- als Spiegelbild mit den Bestrebungen und Strömungen der Gegenwart zu vergleichen.

Den Mittelpunkt der ersten Abtheilung, deren Stücke der Herausgeber unter dem Titel: „Zur christlichen (Cultur- und innern Zeitgeschichte“ aneinander gereiht hat, bildet, mit Ausnahme des ersten Stückes, das die Geschichte des älteren Communismus behandelt, und der beiden letzten Stücke („Religiöse Zustände und Stimmungen zur Zeit der Ausbreitung des Christenthums“ und „Max Schneckenburger, der Dichter des Liedes die Nacht am Rhein“), die Bekämpfung des falschen Idealismus und der von ihm beherrschten modernen Durchschnittsbildung, deren verderblichen Einfluß auf das Universitätsleben namentlich die V. Abhandlung („die innere Mission auf der Universität“ 1854) mit ernsten Tügen schildert, während die „Meditationen über die religiöse Signatur der Gegenwart“ (1853) und der „Zuruf an die deutsche Partei in Deutschland“ (1854, veröffentlicht in den *prot. Monatsblättern*) die Mahnung aussprechen, wieder zu den positiv christlichen Grundlagen des deutschen Lebens zurückzukehren, und die Kirchenpolitik der damaligen Linken sowie die von den „Volksmänner“ aus

gehende verschreitende Preisgebung christlicher Zitte einer scharfen Kritik unterziehen. Gerade in einer leidenschaftlich erregten Gegenwart ist es wohlthuend, hier die Stimme eines Mannes zu vernehmen, der frei von parteiischer Voreingenommenheit den tiefsten Schaden der Zeit erkennt und die richtigen Ziele aufstellt, Ziele, deren Erreichung auch jetzt wenigstens noch nicht zu den Unmöglichkeitlichkeiten gehört, wenn auch die Zeitströmung seitdem aus den Bahnen ruhiger Entwicklung hinausgetreten ist und manche der damals angenommenen Voraussetzungen jetzt nicht mehr zutreffen. Die in Abtheilung II. unter der Ueberschrift: „zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche“ vereinigten Abhandlungen gruppiren sich um das Problem der Ausgestaltung der kirchlichen Gesellschaftsverfassung theils nach innen, wobei namentlich die Fragen nach der Bedeutung der Symbole und ihrem Verhältniß zur Schrift (III. IV. und V. Stück) sowie die Wünsche nach Wiederherstellung der urchristlichen Gemeindeverfassung (Stück IX.) behandelt werden, theils nach außen in ihrem Verhältniß zum Staat und zwar sowohl in der evangelischen als römischen Kirche.

In ersterer Beziehung wird bei allem Festhalten an der Unveränderlichkeit der Hauptartikel des kirchlichen Lehrbegriffs doch die Nothwendigkeit zugestanden, Einzelnes an demselben zu verbessern, und das evangelische Grundprincip der freien Schriftforschung gegen die Bedenken jener confessionellen Richtung vertheidigt, die im falschen Conservatismus und fleischlicher Angst hinter den katholischen Bollwerken „Gesetz, Uebertieferung, kirchliche Autorität, Alterthum“ sich verschanzt und so unter dem Vorgeben, die alte Lutherkirche wieder herzustellen, gegen die ersten Grundbegriffe dieser Kirche sich versündigt. Vollkommen zeitgemäß erscheint auch heute noch gegenüber der seitdem hochangewachsenen confessionellen Richtung, die wider Willen und Wissen mehr und mehr dem Anschluß an römisches Kirchenthum entgegenstrebt, was Hundesbagen auf der Durlacher Pastoralconferenz im Jahre 1857 über diese Richtung ausgesprochen hat. „Ich bin wahrlich weit entfernt, auf Seite jener antinomistischen Phantastik zu treten, welche, weil alle menschlichen Ordnungen mangelhaft und gebrechlich sind, von festen menschlichen Ordnungen, Einrichtungen, Vorsehrungen nichts wissen will, und immer nur die Worte Geist und Freiheit im Munde führt. Aber das fühle ich mich gedrungen nochmals zu wiederholen: seien wir nicht allzu besorgt in Betreff der blos menschlichen Garantien für die Kirche; legen wir auf die Garantie, welche die Symbole für die Reinheit der Lehre gewähren sollen, kein allzu großes Gewicht; erwarten wir von ihnen nicht, was sie der Natur der Sache nach nicht zu leisten im Stande sind; am wenigsten aber versündige sich unser Klein glaube dadurch, daß wir das Recht und Princip der freien Forschung im Worte Gottes mit dem Stempel der Verwerfung brandmarken, seinen gebornen Feinden zum Hohn, und es durch Bezeichnung als Werkzeug kirchenzerstörender Wühlererei seinen falschen Freunden als willkommenes Beute überantworten. Denn das Eine ist so gewiß als das Andere: haben die Reformatoren in der Hauptsache die Schrift nicht richtig ausgelegt, so ist mit dieser Uezeugung dem Protestantismus sein religiöses Fundament abgesprochen; und haben andererseits wir kein Vertrauen mehr zu der freien Schriftforschung, so ist auch mit dem Aufhören dieses Vertrauens dem Protestantismus sein religiöses Fundament entzogen.“

Nicht minder nehmen die das Verhältniß der Kirche zum Staat behandelnden

Aufsätze: „Aus den Asterisken zur innern Zeitgeschichte (im Hinblick auf den vatikanischen Kirchenfreit 1853 und 1854)“, „Umrisse zur neueren Geschichte des Protestantismus“ (A. das katholische im Katholicismus, B. das gefährliche im Katholicismus), denen zwei bisher nicht veröffentlichte Arbeiten des Verfassers: „das römische im Katholicismus und der Staatscharakter des Romanismus“ und „Skizzen zur geschichtlichen Entwicklung des Romanismus und Protestantismus in ihrem Verhältniß zum Staat“ hinzugefügt sind, unser ganzes Interesse in Anspruch. Wir begegnen hier lichtvollen Erörterungen, die auch auf dem gegenwärtigen Stadium des kirchenpolitischen Kampfes die aufmerksamste Beachtung verdienen. Gewiß hat der Verfasser Recht, wenn er den schon damals in seinen Anfängen hervorbrechenden Conflict zwischen Staat und Kirche darauf zurückführt, daß einerseits die moderne Staatsgesinnung zurückgeblieben ist in Rücksicht auf tieferes Eindringen in das Wesen und die Bedeutung der Kirche, andererseits aber auch gerade in kirchlichen Kreisen jedes tiefere Verständniß und jede höhere Schätzung des Staats abhanden gekommen ist. Daß der Staat keineswegs an sich ein Gebiet rein profanen Lebens oder mit der „Welt“ identisch, sondern eine heilige Gottesordnung, daß er geradezu die Naturbasis der Kirche sei und daß nur der Staat es sei, der die verschiedenen kirchlichen Gruppen vor äußerer roher Vergewaltigung der Einen durch die Andern schützt — das sei vergessen worden. Eben in der Verkennung dieser drei Punkte bestehe der folgenschwere Irrthum des Romanismus, dem alles Natürliche, alles Sein außer der Kirche, also auch der Staat als das ungöttliche Sein erscheine und der folgerichtig bestrebt sei, sich zum Universalstaat zu erheben, „was ihm bis jetzt allerdings noch nicht vollständig und auf die Dauer zu realisiren gelungen ist“ — aber, möchten wir hinzusetzen, vielleicht unter Mithülfe jener das kirchliche Autoritätsprincip übertreibenden Partei noch gelingen wird, die, ganz wie dies von Seite der römischen Kirche geschieht, die Ordnungen des natürlichen Lebens, die Ehe, den Staat, als „menschliche Machwerke“ erklärt, die durch die Kirche nicht etwa nur gesegnet, sondern erst „perfekt“ gemacht werden müssen. Neberraschend sind die Streiflichter, die von den Erörterungen des Verfassers über das Gefährliche und über den Staatscharakter des Romanismus auf die gegenwärtigen Kämpfe und Wirren fallen, und ahnungs schwer klingt die Warnung: „Mit dem strengen Romanismus ist kein Bund zu flechten! Der Drostesche „Friede zwischen der Kirche und den Staaten“ ist ein alter römischer Friede, der Friede eines „in formam provinciae redigere“, der Friede der provincia pacata. Das werden selbst diejenigen bald genug merken, welche seither unendlich klug zu sein glaubten, wenn sie den Frieden so rasch und gründlich als möglich abschlossen!“ Viele Enttäuschungen hätte man sich erpart, wenn man schon damals in jener „schwülen Reaktionszeit“ der fünfziger Jahre, wo auch protestantische Regierungen das Autoritätsprincip der katholischen Kirche als das bewährteste zur Sicherung eines fügsamen Unterthanengehorsams betrachteten und wo selbst protestantische Blätter, wie die Kreuzzeitung („die alte Schlange in Berlin“, wie Hundesbagen sie II. Z. 191 nennt) vermöge der „Solidarität der conservativen Interessen“ als Schleppträger der österreichisch-ultramontanen Richtung für die renitente „Kirche“ Partei ergriffen, an maßgebender Stelle solche Warnungen, wie wir sie in diesem um 1853 geschriebenen Aufsätze neuerdings vernehmen, beachtet hätte. Betrübend gestaltet sich übrigens die Vergleichung des damaligen Vorspiels mit dem heutigen Conflict, wenn man

durch diese Altentstücke daran erinnert wird, daß das katholische Volk damals noch treu und fest auf Seite des Staates stand, als derselbe der Kirche gegenüber that, was seines Amtes war.

Endlich begegnen uns in diesen Aufsätzen auch positive Hinweisungen auf die einzig mögliche Lösung der Grenzfragen zwischen Staat und Kirche. Der Verfasser vertritt die Ansicht, daß eine absolute Grenzlinie, durch welche beide Lebensgebiete so streng geschieden werden, daß eine feindliche Reibung fortan unmöglich sei, nie gefunden werde, weil sie faktisch gar nicht vorhanden ist. „Nie wird es der bloßen Abstraction, die den Staat und die Kirche zum Ausgangspunkt nimmt, gelingen, diesen Knoten (der Verbindung zwischen der Kirche und dem christlichen Staat) zu lösen; nie wird sie es weiter bringen, als ihn zu zerhacken, damit aber nur die Zerstörung des ganzen auf beiden Faktoren beruhenden Organismus der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen.“ Aufrichtiges gegenseitiges Wohlwollen statt spröder Gesinnung, rückhaltloses Eingehen in das concrete Wesen beider, der Kirche wie des Staates, die gleiche Schätzung beider, die harmonische Verbindung echter Kirchen- und Staatsgesinnung in den Individuen: das sei daher die einzig mögliche Lösung des Konflikts. Gewiß die richtige, den thatsächlichen Verhältnissen entsprechende Anschauung. Möchte daher, wie der Herausgeber am Schluß der Vorrede S. XII. wünscht, auch diese Stimme „eines treuen Todten, der in mannhaftem Kampf für den heiligen Lebensgrund der Kirche stritt und litt, nicht ganz ungehört verhallen und die Lebensarbeit des „deutschen Theologen“, der mit so warmer Vaterlandsliebe, mit so gesundem, christlich weitem aber auch festem Sinn, mit so klarem, theologisch und juristisch geschärftem Blicke in die tiefsten Gebrechen unserer Zeit und ihre einzig möglichen Heilmittel hineinschaute, auch durch diese Erneuerung seines Andenkens mit Gottes Hilfe eine wachsende Segensspur in Kirche und Volk zurücklassen!“

Heidenheim.

Pfarrer Poppel.

Ueber die richtige Uebersetzung und Auslegung von Psalm 104, V. 4.

Von

† Dr. K. H. Sack, Ober-Consistorialrath ¹⁾).

Es besteht bekanntlich ein entschiedener Gegensatz in der Auffassung dieser Psalmstelle von Engeln und Winden, von Dienern und Feuerflammen, und zwar nicht nur zwischen älteren und neueren Auslegern, so daß man die eine die traditionelle und orthodoxe (wie man freilich ungeliebt zu sagen pflegt) und die andere die moderne oder freisinnige nennen könnte; sondern jede der beiden Auslegungen wird fast gleichmäßig von Alten und Neuren behauptet, allerdings mit einem Uebergewichte der Neuren für die gleich zu bezeichnende zweite Erklärung.

Die Psalmstelle nimmt deshalb ein vorzügliches Interesse in Anspruch, weil sie im Neuen Testamente, nämlich Hebräer 1, V. 7, angeführt wird, und zwar in der Uebersetzung der Septuaginta, und in solchem Zusammenhange steht, daß der Verfasser des Hebräerbriefs sie nur in der älteren Weise kann verstanden haben, so daß die auf der Seite der überwiegend neueren Ausleger Stehenden genöthigt sind, dem Verfasser des Hebräerbriefs einen Irrthum zuzuschreiben, welches ohne Zweifel vom Standpunkt der wissenschaftlichen Exegese als irrelevant, d. i. berechtigt, betrachtet werden muß.

Ein weiteres Interesse gewinnt die Frage dadurch, daß die Stelle in einem der schönsten und erhabensten Psalmen vorkommt, von welchem

¹⁾ Die letzte literarische Arbeit des seligen Verfassers († 16. October 1875 in Pörschdorf bei Bonn), der unsern Jahrbüchern ein treuer Freund und Mitarbeiter war, niedergeschrieben wenige Tage vor dem Ausbruch seiner letzten Krankheit zunächst zum Vortrag auf der Bonn-Weiser exegetischen Conferenz und von dieser nach des Verfassers Wunsch unsern Jahrbüchern zur Veröffentlichung übergeben.

ein älterer Ausleger von Bedeutung, Ambradus, gesagt hat, daß er ihn über Alles stelle (natürlich in poetischer Hinsicht), was Griechen und Römer in Oden geleistet haben.

Wir wollen nun die Frage in dieser Ordnung zu erörtern suchen, daß wir 1) die Stelle im Grundtexte und in den wichtigsten kirchlichen Uebersetzungen uns bekannt machen; 2) die jetzt am meisten verbreitete Auslegung prüfen; 3) das vortragen, was sich zu Gunsten der entgegengesetzten Auslegung, nach unserer Ueberzeugung, möchte geltend machen lassen. — Zuvor einige Bemerkungen über den Psalm im Ganzen.

Es ist ein Psalm des Lobes Gottes in Bezug auf die Schöpfung der Welt und die Ordnung der Natur, wie sie als ein immerwährender mächtiges und gütiges Walten des Allmächtigen, Allweisen und Allgütigen sich dem Anbeter Gottes darstellt: von Luther passend überscriben „Lob Gottes aus dem Buche der Natur“. Daß der Verfasser dabei zurücksiehet auf Genes. I, die Schöpfungsgeschichte, kann nicht verkannt werden, wenn man V. 2 vom Lichte mit 1 Mos. 1, V. 3, V. 3 von den zwiefachen Wassern mit V. 6, V. 19 von Sonne und Mond mit V. 14, V. 25 u. 26 von den Meeresgeschöpfen mit V. 21, V. 14 von Gras und Saat mit V. 29 vergleicht. Doch behandelt der Psalmist diese Grundzüge von der Schöpfung ganz in freier lyrischer Weise, und geht etwa in der Mitte des Psalms über zu dem, was nicht mehr Schöpfung ist, sondern Erhaltung und Fürsorge, Vorsehung und Regierung, ohne das das Eine von dem Andern sich in seinem lobpreisenden Gemüth: streng von einander sondert.

I. Die Stelle lautet im Grundtext:

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה יִשְׁרָאֵל יְהוָה
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה יִשְׁרָאֵל יְהוָה

Bei den Alexandrinern: 1)

ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ ἀκίνητους, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πᾶς φλέγον.

Hebr. 1, 7 eben so, nur am Ende *angelus phlego*. — Und eingeführt wird sie mit den Worten: καὶ ἡμεῖς μετὰ τοῖς ἀγγέλοις λέγει.

In der Vulgata: Qui creas angelos tuos spiritus; et ministros tuos ignem urentem. Censura Hieronymus juxta Hebraeos.

Bei Luther: Der du machest deine Engel zu Winden, und deine Diener zu Feuerflammen; in der Uebersetzung von Hebr. 1, 7

1) wo der Psalm als CIII bezeichnet ist.

aber merkwürdig abweichend: von den Engeln spricht er zwar: Er macht seine Engel Geister, aus seine Diener Feuerflammen.

v. Meyer 1843. vgl. Luther zum Grundtext; aber Hebr. 1, 7: Er machet seine Engel Winde, und seine Diener Feuerflammen.

Stier 1850: Der da machet seine Engel als Winde, und seine Diener als Feuerflammen; wo die Verbindung des Verbums machen mit als mir auch ganz sprachrichtig scheint.

Die ältere französische Uebersetzung von le Maître de Sacy: vous qui rendez vos anges aussi prompts que les vents, et vos ministres aussi ardens que les flammes.

Die Wiener Bibel: Il a fait des vents ses messagers, et du feu brillant ses serviteurs.

Die englische Bibel: who makes his angels spirits, his ministers the flaming fire.

Die holländische Bibel (Statenvertaling): Hij maakt zijne engelen geesten, zijne dienaars tot een vlammend vuur.

II. Die jetzt am meisten verbreitete Auslegung, die wir die neuere nennen wollen, wird schon von einigen Aelteren angenommen, wie von Calvin im Commentar zu den Psalmen und zu Hebr. 1, 7, wo er sagt, locus. quoniam citat, videtur in alienum sensum trahi, meinent, der Apostel vergleiche nur das Dienen der Engel im Himmel mit dem der Winde auf Erden, während doch der wahre Sinn der Psalmstelle darauf nicht geführt haben könnte, Simeon de Muis, Coccejus, Grotius, vorzüglich aber von den angeesehensten neueren Interpreten, wie de Wette, Henrichsenberg, Ewald, Hitzig, Hupfeld, Bleek (im Commentar zum Hebräerbrieft). Dehler in Th. des A. T. hält sie nur für die wahrscheinliche, Delitzsch nur in Bezug auf die grammatische Construction, während er in der Sacherklärung sich mehr zu der älteren Auffassung neigt, Moll in Lange's Bibelwerk.

Sie fassen die Stelle so, daß sie וַיַּעַשׂ und וַיִּשְׁלַח als Subject und וַיַּעַשׂ und וַיִּשְׁלַח als Predicat ansehen, oder, wie wohl richtiger gesagt wird, jene Worte als erstes Object, und diese als zweites Object. Sie überlegen: „Er macht die Winde zu seinen Boten und die Feuerflammen zu seinen Dienern.“

Sie setzen, daß dies allein dem Zusammenhange gemäß sei, da der ganze nachfolgende Psalm so von dem handle, was durch Gott auf der Erde vergehe, und es nun durchaus nicht erwarten lasse, daß

hier zu Stande sollten gebracht werden. Als Parallele wird besonders Jerem. 17, 1. an es nicht, daß den Herrn loben sollen Feuer und Geist, Sturm aus Hebel, Sturmwinde, die sein Wort ausdrücken, wobei überlegen zu werden scheint, daß von dieser letzteren Aussage nicht ausgeschlossen ist der Gedanke, daß die Engel als geistige, selbstbewußte Wesen gleichsam im Hintergrunde stehen, in dem Sturmwinden wirken (wovon später noch Einiges).

Weiter läßt sich für diese Auslegung sagen, daß, so wie Jehovah v. 3 die Wolken zu Etwas macht, nämlich zu seinem Wagen, sich daran fast natürlich anschließt, daß auch die Winde und das Feuer zu Etwas gemacht werden.

Soriet Scheinbares diese Erklärung hat, so läßt sich doch Folgendes ihr entgegensetzen. Zuerst und vornämlich der Sprachgebrauch des hier zweimal vorkommenden doppelten Accusativs. Es ist nämlich eine constante Regel, daß der auf Verba des Bekleidens mit Etwas, des Machens zu Etwas, der Verwendung einer Sache zu Etwas, folgende erste Accusativ die Sache oder den Gegenstand aus sagt, der zu Etwas gemacht wird, und das, wozu Etwas gemacht wird, als zweiter Accusativ steht, wie z. B. 1 Mos. 41, 42. 2 Mos. 29, 9. 2 Mos. 30, 25. 1 Kön. 18, 32. — Abweichend ist allein der Accusativ der Materie, der der zweite zu sein pflegt, wie 2 Mos. 38, 3: er machte alle Geräthe Kupfer, d. h. aus Kupfer, wo allerdings das Kupfer das ist, was zu den Geräthen verwandt wird, es aber doch sehr unnatürlich wäre, zu sagen: er machte Kupfer zu Geräthen, während zuerst gesagt werden mußte: er machte Geräthe. Dasselbe gilt von 2 Mos. 37, 25: er machte den Altar Akazienholz, d. h. aus Akazienholz, wie denn auch Ewald diesen Satz so auflöst: er machte den Altar zu einem Altar von Akazienholz, indem הָאֲלֹתָיִם vor dem אֲקָצִיָּה לְעֹלֹתֶיךָ zu wiederholen ist. — Da nun dieser rein materielle zweite Accusativ hier nicht anzuwenden ist, so bleibt es bei der Hauptregel, daß das Object, das zu Etwas gemacht wird, als erster Accusativ steht. — Dazu kommt, daß in dem vorhergehenden Verse die עֲנָנִים , die Wolken, die von Jehovah zu seinem Wagen gemacht werden, im ersten Accusativ stehen, so daß ein unmittelbar darauf folgender Wechsel der Construction unwahrscheinlich ist. Deshalb scheint mir die Bemerkung Knappfells zu v. 4: „Die Construction des doppelten Accusativs nur in umgekehrter Stellung als gewöhnlich, mit Voranstellung des zweiten Accusativs“, nicht ohne Willkür.

Etwas Anderes, was gegen diese Auffassung von v. 4 gesagt werden

kann, ist, daß es nicht natürlich wäre, wenn von dem עֲבָדָיו, diesem Nomen im Singular, gesagt sein sollte: der Herr macht das flammende Feuer zu seinen Dienern, im Plural; während עֲבָדָיו zu seinem Diener, erwartet werden müßte; da dies aber als ein doppelter Singular nach einem doppelten Plural wenig passen würde, so verliert die Auslegung auch dadurch an Wahrscheinlichkeit; dagegen der Ausdruck, daß Gottes unsichtbare Diener von ihm zu flammendem Feuer gemacht werden, nichts Unnatürliches hat, da man ja von selbst das feuerartige Wesen jedem Einzelnen dieser Diener sich mittheilend denken muß; wozu kommt, daß von עֲבָדָיו der Plural nicht vorkommt ¹⁾. —

Was nun den Einwurf betrifft, daß die Erwähnung der Engel und unsichtbaren Diener Gottes an dieser Stelle unpassend sei: so würde derselbe nur dann berechtigt sein, wenn der Psalm angezeigter würde als genau sich an 1 Mos. 1 anschließend, in welchem allerdings nichts von der Schöpfung der Engel enthalten ist, was aber weder nach dem Charakter des Psalms noch dem der hebräischen Poesie anzunehmen ist. Erwägt man nun, wie durch alle Bücher des A. T.'s, namentlich Pentateuch und die historischen Bücher, die Engel erwähnt werden als hineintwirkend in die Regierung der Menschenvelt: so ist es keineswegs unnatürlich, daß der den Schöpfungs- und Vorsehungsbegriff behandelnde Sänger gleich im Anfange seines Liedes der unsichtbaren Diener Gottes gedenkt. Ja, vielleicht kann man sagen, daß das B. 3 von Jehovah Gesagte ihn darauf führen mußte. Denn wenn dort von Jehovah gesagt wird, daß er auf Wolken und Blinden daher fahre: so konnte diese Vorstellung von seinem Wirken durch Hülfskräfte schwerlich ohne den latitirenden Begriff von geistlichen Mithilwesen, von Engeln, vollzogen werden; und das konnte dann um so eher dazu führen, von diesen Etwas zu sagen. —

Diejenigen neueren Interpreten, welche die bisher geübte Auslegung befolgen, nehmen dann ganz consequent an, daß der Verfasser des Hebräerbriefes, nach dem Vorgange der Hieronymen, die alttestamentliche Stelle mißverstanden habe. Eine Ausnahme macht Grotius, welcher meint, anders als Calum, der Apostel, d. i. der

¹⁾ Hitzig hat Prov. 15, 14: עֲבָדָיו עֲבָדָיו als eine Analege angeführt, aber der Fall ist sehr verschieden, denn 1) der Plural עֲבָדָיו bezeichnet eine Versammlung, nicht ein Placidum von Einzelnen; 2) der Plural erklärt sich als Collectivum, und 3) vielleicht auch, weil in Prov. 13: רִצּוֹן מַלְכִּים שְׁפָתַי צֶדֶק.

Verfasser des Hebräerbriefes, wolle gar nicht die Psalmstelle ihrem wahren Sinne gemäß anführen, sondern nur den Gehorsam der Winde mit dem der Engel vergleichen, daher er urtheilt, Hebr. 1, 7 werde gesagt: was den Namen Gesandte oder Engel betrifft, so ist er ein so geringer (nämlich im Vergleich mit dem Namen des Sohnes Gottes), daß sogar Winde und Flammen ihn in der Schrift erhalten. Das Gezwungene, ja das Unmögliche dieser Auslegung der Worte: *καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει*, welche, zu meiner Verwunderung, von Hengstenberg adoptirt wird, scheint mir so offenbar, daß es keiner Widerlegung bedarf. Daß der Verfasser des Briefes wirklich die Engel als die *πνεύματα* in B. 7 ansieht, geht überdies aus B. 14 hervor, wo er sie *πνεύματα λειτουργικά* nennt, mit Anspielung auf die *λειτουργοὶς* in B. 7, ausgesandt zum Dienste derer, die die Seligkeit ererben sollen.

III. Indem wir uns nun drittens zur Prüfung der so zu nennenden älteren Auslegung der Stelle hinwenden, derjenigen nämlich, welche die Engel und die Diener Gottes als die ansieht, die zu Winden und zu Feuer gemacht werden, bemerken wir zunächst, daß dieselbe nicht nur von bedeutenden älteren, sondern auch von neueren sehr achtungswerthen Interpreten vertheidigt wird, die natürlich eben so wenig, als die der bisher geprüften Erklärung eine Autorität für uns sein können. Ich nenne nur die bedeutendsten, nämlich mehrere gelehrte jüdische Ausleger, Zwingli, im *enchiridion psalmorum*. 2. Theil der lateinischen Schriften, ed. Schultheß S. 426, der übersetzt: „du machst dine Engel wie die Wind, und dine Diener wie den Thyr Flammen; Jakob Capellus, Gomarus, Piscator, Dorscheus, Calov, Geier, Bengel im *gnomon* zu Hebr. 1, 7, Venema, J. Heinrich Michaelis, Chr. Friedr. Schmid, Storr, Heinrichs (zum Hebräerbrief), Menken, Röster¹⁾. Hierauf fragen wir uns, welche Uebersetzung des ersten Gliedes als die richtige anzusehen sei, die Luther's: „er macht seine Engel zu Winden“, oder die der holländischen Bibel: *hij maakt zijne engelen geesten*. Geister. Ob dieser letzten auch die Vulgata, die *spiritus*, und die englische Bibel, welche *spirits* hat, gleich zu setzen sei, ist schwerlich anzunehmen, da *spiritus* auch Lust, Wind, Athem bedeutet, und wohl selten einen persönlichen Geist, wie in *spiritus sanctus*, und *spirit*

¹⁾ Zuletzt Rud. Smend in Halle in Theile 2 zu seiner Doctor-Dissertation: *De Dsu R'Rumma poëta Arabico*. Bonn 1874.

im Englischen ebenfalls Athem, Wind, und persönlich wohl nur Gespenst¹⁾. — Was die Sache selbst betrifft: so kann nur die Uebersetzung Winde als die richtige angesehen werden, da nur eine Naturkraft in Gegensatz zu einer andern, der Feuerflamme, gestellt werden konnte. רֶחַץ bedeutet zwar nicht allein Rauch, Wind, sondern das Lebende in thierischen und menschlichen Körpern, dann den menschlichen Geist, auch giebt es etliche Stellen, wo ein persönlicher böser Geist רֶחַץ genannt wird, 1 Sam 28, 21; aber daß durch den Plural die Engel als eine Mehrheit oder Geistesweisen könnten bezeichnet werden, scheint mir durch den Sprachgebrauch nicht zu beweisen.

Was einigermaßen zu der Uebersetzung „Geister“ veranlassen könnte, ist, daß Hebr. 1, 14 dieselben Engel, von denen der Verf. B. 7 als Winde gesprochen hat, als *πνεύματα λειτουργικά* bezeichnet werden, welches wohl mit Recht übersetzt wird „diensthare Geister“; dies ist allerdings auffallend; aber ich mußte wohl annehmen, daß der Verf. in der späteren Stelle das Wort *πνεύμα* in dem Sinne von „Geist“, den es außer der Bedeutung „Wind“ ebenfalls hat, genommen hat, nur andeutend auf die Uebersetzung der Psalmstelle.

Hierhin scheint mir außerdem die Bemerkung zu gehören, daß zwischen den Begriffen Rauch (ohne Zweifel die erste der Worte רֶחַץ und *πνεύμα*) und Geist in beiden alten Sprachen eine viel innigere Verwandtschaft besteht, als uns bei den Worten Wind und Geist entgegentritt. In unserer, namentlich orientalischen Vorstellungsweise ist das feinste Körperliche in der Natur nicht so fern vom Geistigen, und dieses nicht so getrennt von körperlicher Existenzweise oder Beigabe, als unsere Sprachen beides auseinander halten. Daraus folgt ein Mithdenken des Einen bei dem Anderen oder doch ein leichterer Uebergang von der einen Bedeutung zur andern.

Vom Standpunkte der jetzt behandelten Auslegung kann gefragt werden, ob das Participium רֶחַץ als Präsens oder, wenigstens zugleich, als Präteritum zu fassen sei. Das Erstere geschieht von allen von uns angeführten Uebersetzungen, und wird die Handlung dadurch als eine fortgehende, in der göttlichen Weltregierung sich erneuernde genommen. Das Zweite findet sich bei Bengel in seiner Erklärung von Hebr. 1, 7, wo es heißt: *ad modum act. inuit non modo officium angelorum, sed ipsam eorum naturam, praestantem illam*

¹⁾ Beide unmittelbar durch den Zusammenhang, so daß allerdings beide Uebersetzungen für die Auffassung „Geister“ sich entscheiden. H. D. S.

quidem, metaphora a rebus subtilissimis et efficacissimis sumta, seu tamen maiestate Filii longissime inferiorem". Da nun diese Erklärung bei Bengel mit der Auffassung von רוחות, πνεύματα als Geister zusammenhängt, welche, wie wir sahen, wenigstens im Psalm, durchaus unzulässig ist; und da überdies die vorherrschende Bedeutung des Participiums die des Präsens und des fortgehenden Handelns ist: so müssen wir auch hier dabei stehen bleiben, und müssen Benema beistimmen, wenn er sagt: Hosce suos angelos et ministros cum Jehova facere dicitur ventos et ignem flammantem, prima eorum creatio quidem insinuatur, sed non intenditur directe, cum quod non fecisse, sed facere habeatur, quo ad actum Dei ducimur, tum quod angelos non legatur in genere, et absolute, facere, sed eos facere ventos, adeoque angelos existere praesupponitur, et de iis qua talibus adfirmatur, eos fieri ventos. Auch sagt er: das facere sei zu vergleichen mit dem ponere nubes curram in B. 3. Er beischließt die Erklärung von B. 4 mit den Worten: Pertinet igitur verbum facere, sicut in toto cantico, et alibi haud raro, ad opus providentiae Dei.

Es entsteht ferner die Frage, ob der Sinn von B. 4 etwa als bloße Vergleichung zu fassen sei, wie dies in der alten französischen Uebersetzung von le Maître de Sacu ausgedrückt wird: vous qui rendez vos anges aussi prompts que les vents, et vos ministres aussi ardents que les flammes. (Wienf.) Allein es scheint mir dies den Worten nach unerlaubt, da der doppelte Accusativ nach einem Verbum wohl niemals zum Zwecke einer Vergleichung gesetzt wird, dies vielmehr durch die Vergleichungspartikel *que* ausgedrückt sein würde. Außerdem scheint sich bei dieser Annahme ein nicht klarer Sinn zu ergeben, denn man müßte in diesem Falle den himmlischen Geistern eine von den Winden und Flammen unterschiedene selbstständige Schnelligkeit und Feuerkraft beilegen, abgesehen von ihrem Verhältnisse zu der Natur und Weltregierung, von welcher hier zu reden keine Veranlassung sein würde.

So bleibt, wie ich glaube, als der wahre Sinn des Verses, vom Standpunkte der Construction der Auslegung, bei der wir stehen, nur dieser übrig: Gott läßt seine Engel und Diener sich mit Winden und mit Feuerflammen bekleiden, läßt sie in diesen und durch diese wirken, je zum Schutze oder zur Strafe der Menschen.

Dies ist, wie mir scheint, die einzige Consequenz bei der Cons-

struction dieser Auslegung: also wesentlich dastehende, was Delitzsch, ungeachtet seiner, wie mir scheint, unannehmbaren materialen Auffassung der zweiten Accusative (er macht aus Winden seine Engel), merkwürdiger Weise doch für den möglichen Sinn der Stelle hält, indem er sagt (Commentar 3. Aufl. II S. 162): „was entweder besagen kann, daß Gott Wind und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht, oder daß er Wind und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten lawenständigen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstvertheilichung giebt, wie denn in der Grundstelle Ps. 18, 11 Wind und Cherub beide als Vehikel der göttlichen Weltwirksamkeit in einander zu denken sind“. Soweit selbst der anders construirende Delitzsch. — Kürzlich sei noch bemerkt, daß, anders als Delitzsch, Stier zwar die neuere Construction (er macht die Winde zu Engeln etc.) für die richtige erklärt, dann aber als tieferen Sinn, als Nebensinn, die von uns angenommenen Gedanken annimmt: welches mir jedenfalls als ganz verfehlt und willkürlich erscheint, da entweder die eine oder die andere Auffassung die richtige sein muß, aber unmöglich beide zugleich.

Durch das von uns Gesagte ist aber die Richtigkeit der Construction selbst noch nicht bewiesen. Zwar scheinen mir die Schwächen der Construction nach der zuerst geprüften Auslegung so bedeutend, daß schon darin ein bedeutendes Moment für die Richtigkeit der jetzt geprüften Auslegung zu liegen scheint: immer aber kein entscheidendes. Dieses ergibt sich, nach meiner Ueberzeugung, erst aus einer zweifachen Betrachtung, welche von älteren und neueren Auslegern viel zu wenig scheint berücksichtigt worden zu sein. Die eine ist eine kosmologische über die Engel, die andere eine religiös-philosophische in Beziehung auf die göttliche Weltregierung. Beide dürfen schlechterdings nicht umgangen werden von Seiten eines Auslegers des Alten Testaments. Sie sind keineswegs etwas fremdartig Herbeigezogenes, denn die erste ist ganz biblisch-theologischen Ursprungs, und die andere enthält vernünftige Gedanken über Gott, ohne welche doch ein Bibelerklärer überhaupt keinen sicheren Schritt thun kann.

Erstens also von der kosmologischen Bedeutung der Engel.

Diese nun hat in der christlichen Untersuchung über die Natur einzulassen, in welcher Stellen aus dem Alten Testament der Ausdruck „der Engel des Herrn“ ein von den Ängeln gänzlich verschiedenes

Wesen, ja vielleicht die Person des ewigen Logos bedeute, und in welchen nicht, steht soviel fest, daß Engel, מַלְאָכִים, geschaffene dienende Geister als Ausrichter göttlicher Befehle, zum Schutze oder zur Bestrafung der Menschen, sehr häufig in den historischen Büchern des A. T. und in den Midrasim erwähnt werden, namentlich 1 Mos. 18, wo Abraham von Engeln besucht wird; 1 Mos. 28, 12, wo Jakob die Engel wie auf einer Leiter auf- und niedersteigen sieht; 1 Mos. 22, 2, wo Jakob ein Heer von Engeln sieht; 2 Kön. 6, 16, 17, wo Elisa seinem Jünger verhört, daß eine größere Zahl unsichtbarer Helfer für sie sei, als sichtbare Feinde gegen sie, worauf dem Diener des Propheten die Augen geöffnet werden, und er eine Menge feuriger Rosse und Wagen erblickt, also jene Helfer mit der Naturkraft des Feuers bekleidet oder vermittelt ihrer wirkend; womit 2 Kön. 2, 11, 12 übereinstimmt, wo Elias mit feurigem Wagen und Rosse gen Himmel fährt. Ferner Ps. 91, 11, 12, wo von den Engeln gesagt wird, daß der Herr ihnen befohlen habe, den Gerechten auf allen seinen Wegen zu behüten und ihn auf ihren Händen zu tragen; Ps. 103, 20, wo die Engel als starke Helden angeredet werden, die den Befehl des Herrn ausrichten. — Wirken die Engel nun so hinein in das irdische Ergehen der Menschen: auf welche Weise kann dies gedacht werden, als dadurch, daß sie es vermittelt der die Menschen umgebenden Naturkräfte bewirken. Dasselbe ist zu sagen von den Engeln, die über die gottfeindlichen Menschen Uebel verhängen, denn daß unter den מַלְאָכִים nicht böse Geister oder Dämonen, sondern Uebles bringende Engel verstanden werden, ist schon durch den status constructus klar. Hiermit stimmt überein 2 Kön. 19, 35, wo der Engel des Herrn das Heer des Sancherib schlägt, ohne Zweifel vermittelt schädlicher, todtwirkender Stoffe.

Dies sei der Anführungen genug. Ist es nun, frage ich, bei solchen Vorstellungen von den Engeln und ihrem Verhältnisse zu der irdischen Welt und den Menschen, wahrscheinlich, daß neben ihnen, und von ihnen unterschieden, Winde und Klammern für sich in Ps. 104, 4 als Engel und Diener Gottes aufgeführt werden sollten? Ist es nicht vielmehr sehr naheliegend, daß die vorzüglich zum Beweise dieser zweiten Klasse von benutzten Dienern Gottes angeführte Stelle Ps. 114, 8 Feuer und Engel, Schnee und Nebel, Sturmwinde, die sein Wort ausrichten, so aufzufassen sei, daß die unsichtbare Einwirkung der himmlischen Mächte und Diener Gottes dabei vorausgesetzt werde?

Daß diese alttestamentlichen Vorstellungen von der Thätigkeit der Gott dienenden Geister im Neuen Testamente festgehalten und mehrfach historisch und didaktisch anerkannt werden, ist bekannt, und bedarf es nur, ohne Anführung vieler Stellen, meiner kurzen Erinnerung an die Worte Christi von den Kindern, deren Engel das Angesicht Gottes sehen, von der Seele Lazarus', welche Engel in Abraham's Schooß tragen, an die Stellen, wo Engel zum Zwecke der Berückdigung und Beglaubigung des Sohnes Gottes vor Menschen erscheinen, so wie an die, wo sie als Befreier der Apostel erwähnt werden: wie denn Alles dieser Art der Hebräerbrief C. 1. B. 14 im Auge hat.

Wir gehen nun zu dem Zweiten über, was wir noch in Bezug auf den Gedanken unserer Stelle zu sagen haben, nämlich einer religiös = philosophischen Betrachtung der göttlichen Weltregierung in Bezug auf die Naturkräfte.

Einen Gesichtspunkt in dieser Beziehung muß jeder Interpret ins Auge fassen, der nicht schlechthin einer christlich = theistischen Weltanschauung entsagt, in welchem Falle es ohne Zweifel das Richtige wäre, gar nicht Interpret sein zu wollen.

Also wir sagen: Gott regiert die Welt, und kein Haar fällt von unserm Haupte ohne den Willen unseres himmlischen Vaters. Dies und alles Gleichartige ist wörtlich zu verstehen, aber nicht als ein Wunder, sondern im Zusammenhange des Natur = und Weltganzen, welches Gott erhält und regiert. Wie erhält und regiert Gott die Natur und Körperwelt? Nicht mechanisch als ein einmal gefertigtes Uhrwerk, das des Künstlers nicht mehr bedarf, sondern durch den ewig wirkenden Lebenshauch seines Wortes und Geistes. Dies genügt für alles Bestehen, Vergehen und Wiederaufstehen des Materiellen, des Größten wie des Feinsten. Nun aber ist die freie Selbstbestimmung vorhanden in der Menschenvvelt. Nicht nur ist den Menschen verliehen, umgestaltend, entwickelnd oder zerstörend auf die Körperwelt einzuwirken: dieses können wir uns als von Gott regiert, zugelassen oder gewollt, durch den von seinem Lebenshauche abhängigen Naturzusammenhang denken, es bedarf dazu weder des Begriffs des Wunders noch des der Engel. Anders verhält es sich aber in Bezug auf den Einfluß der Naturkräfte auf die Menschen, insofern wir diese, wie wir müssen, nach der christlichen Idee von dem ewig das Recht fordernden Gott (der wahre Begriff von Gottes Gerechtigkeit), als in ihren freien Handlungen zu fördernde oder zu hemmende, von Gott

entweder zu beschützende und zu rettende oder zu strafende und in die Gewalt der Natur hinzugeberde betrachten; wohl zu merken, daß dieser Schutz oder diese Strafe nicht immer äußerlich sichtbar sein wird. Aber beides kann nicht nur äußerlich sichtbar sein, sondern es ist es oftmals vor unseren Augen. Denn unleugbar giebt es oftmals eine providentielle Rettung eines Menschen aus Lebensgefahr durch Naturgewalten, und eine gleiche Denmmung eines menschlichen Thuns oder Vernichtung eines Menschen ebenfalls durch Naturgewalten. Man denke an Schlachten für eine gerechte Sache, welche durch ein unerwartetes Naturereigniß siegreich entschieden werden. Umgekehrt, man erinnere sich (um das größte providentielle Ereigniß des Jahrhunderts anzuführen) der Niederlage der französischen Armee im Jahr 1812, nicht durch die Russen, sondern durch den unerwartet furchtbaren Winter dieses Jahres.

Wie sind solche Thatfachen im Hinblick auf die göttliche gütige und gerechte Weltvereaierung aufzufassen? Es scheint zunächst unter zwei Voraussetzungen, die beide im Allgemeinen, d. h. logisch, denkbar sind, aber beide an unauslösllichen Schwierigkeiten leiden.

Die eine ist die einer von Ewigkeit prästabilirten Harmonie alles Geschehenden. Bei dieser ist theils das Mechanische in allen materiellen Naturwirkungen, theils der Determinismus, der die menschliche Freiheit aufhebt, schwerlich zu vermeiden. Die andere ist die eines in allen solchen Fällen gewirkt werdenden absoluten Wunders, d. h. eines jedes Mal unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Lauf der Naturkräfte, welche Vorstellung schwerlich mit dem Begriffe des geordneten Naturganzen vereinbar sein möchte.

Eine dritte, ungleich annehmungswürdigere, einfachere und klarere Vorstellung bietet sich dar in dem Einwirken der unsichtbaren, Gott dienenden Geister, der Engel, auf die Naturgewalten. Sie schauen den Willen Gottes zu jeder Zeit, und führen ihn aus mit Bewußtsein und unwiderstehlichem Erfolg. Sie durchbrechen nicht die natürliche Weltordnung, denn es gehört zu dieser selbst, daß himmlische Geister, mit dem Tieferen und Höheren der Natur verwandt, in sie einwirken, sich mit ihren Kräften zu vereinigen, sie zu lenken und sie in Bezug auf die Absichten Gottes mit der Menschheit anzuwenden im Stande sind. Das Wirken der Naturgewalten, aufgefaßt als unter der Engel Einflüsse, ist kein Zufall, denn sie wissen, was Gottes Wille in einem jeden Momente der Zeit ist. Es ist kein Wunder im eigentlichen Sinne, denn sie gehören zur Schöpfung, sind die Ver-

mittler eines geordneten, ursprünglichen Zusammenhangs der unsichtbaren Welt mit der sichtbaren, und der Einwirkung der himmlischen Welt auf die Welt der Menschen. — Wenn man diesen Gedanken gründlich und nach allen Seiten verfolgen würde: so scheint es mir, daß man zu dem Ergebnisse gelangen müßte, daß die von Gott geschaffene Geister- und Engelmelt eine wirkliche Vermittelung zwischen dem unerschaffenen Gott und der Körperwelt bildet, so daß deren Regiertwerden von selbstbewußten Dienern Gottes abhängt, deren Wesen und Wirken sich an die Kräfte der Natur anschließt, wodurch dann einerseits jeder Begriff von einer mechanisch prästabilirten Weltordnung ausgeschlossen würde, andererseits der Begriff des Wunders auf allen Gebieten, wo er sich geltend macht, von dem Schroffen eines Abänderns der Naturordnung befreit würde.

Zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in Deutschland.

Von Dr. Ludwig Geiger in Berlin.

I. Matthäus Adriannus.

Von Matthäus Adriannus wußte man sehr wenig, bis ich vor einigen Jahren die sehr zerstreuten Nachrichten über ihn zusammenstellte ¹⁾. Doch hat sich seitdem durch glückliche Funde das Material in erheblicher und schöner Weise vermehrt, daß ich, mit Benutzung jener Darstellung, jetzt vollständiger über jenen merkwürdigen Mann zu reden vermag, der als einer der ersten und kenntnißreichsten unter den Beförderern des hebräischen Sprachstudiums zur Zeit der Wiederbelebung der Wissenschaften ganz besondere Beachtung verdient.

Matthäus Adriannus wurde als Jude in Spanien geboren, verließ sein Heimathsland vielleicht bei der allgemeinen Vertreibung seiner Glaubensgenossen, nahm aber doch den christlichen Glauben an und wandte sich nach Deutschland, wo er theils durch Ausübung der ärztlichen Kunst, theils durch Mittheilung seiner Kenntnisse der hebräischen Sprache seinen Lebensunterhalt sich verschaffte ²⁾. Er begegnet uns zuerst in einem Briefe Joh. Neuchlin's (4. Jan. 1512). Er muß nach diesem und nach anderen Zeugnissen längere Zeit in Stuttgart gewesen sein, hat Joh. Neuchlin unterstützt und Conrad Pellikan unterrichtet, und wurde von beiden zu seiner Weiterreise (nach Basel) mit warmen Empfehlungsschreiben unterstützt. Doch reiste er nicht ohne Unterbrechung, zuerst machte er in Bruchsal Halt, wo er den Wolf

¹⁾ Vergl. meine Schrift: Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis Mitte des 16. Jahrh. Breslau 1870. S. 49–48, 131.

²⁾ Für dieses und alle andere im Folgenden nicht näher Begründete verweise ich auf die Anmerkungen meiner oben (N. 1.) angeführten Schrift. Die hier folgenden Anmerkungen beruhen unbekanntes Material.

gang Capito, der bereits des Hebräischen ziemlich mächtig war, weiter förderte, dann in Straßburg, von wo er sich schriftlich an den Baseler Buchdrucker Johannes Amerbach wendete, an welchen er gewiesen war. Beide Empfehlungsschreiben sind uns erhalten. Reuchlin's Brief ¹⁾ lautet in deutscher Uebersetzung so: „Da ich Dich als eifrigen Beförderer aller Wissenschaften kenne, so konnte ich nicht umhin, dem Ueberbringer dieses, dem Doctor der Medicin, Matthäus Adrianus aus Spanien, einen Brief an Dich mitzugeben. Ich bitte Dich, der Du die verschiedenartigsten Lehrer zu ehren weißt, diesen, den ich als den gelehrtesten Hebräer in Deutschland erprobt habe, nicht zu übergehen, sondern ihn zum Hebräisch- oder Chaldäisch-Schreiben zu gebrauchen. Wenn Du ihn den Gelehrten und den Liebhabern der hebräischen Sprache empfehlst, wirst Du mir einen Dienst erweisen. Tübingen, 4. Jan. 1512.“

Der Brief Pellikan's, in mannigfacher Beziehung interessant, hat folgenden Wortlaut ²⁾:

Magnifico Joanni Amerbachio

Basiliensi Civi spectabili et optimarum litterarum disseminatori
tersissimo patrono suo et amico.

S. P. D. Videris, amantissime Amerbachii, prorsus oblitus charitatis meae olim et hodie tibi decessissimi amici et obsecratoris et nec ab ingenuo tuae felicitatis probo nec abs te pateris litterarum tuarum me munere oblectari. Sed molestissime silentio tuo me non modicum conturbas. Alioquin ob infelicis officii mei quo gravor onere valde gravatus ³⁾, optotandum scire quid agas cum filiis, qua valetudine, quo in studio persistas et de Hieronymi operibus pariter et Origenis quid sperem insinua. Harum litterarum portitoris eminentiam et doctrinam intelliges ex Capionis litteris credo. Est profundissimus Hebraeus et perfectus et eruditor liberalissimus. Sed necesse est, ob de-

¹⁾ Der Brief (Autograph in Basel) ist zuerst abgedruckt in meiner Reuchlin'schen Briefsammlung Z. 150, No. CXCV, S. 401 ff.

²⁾ Biblioth. Basil. Epistol. Magnifici Pellikani. G. II. 13^{to} fol. 53. (Sic Dr. Burter's an Stelle des 1841) ex illorum. Le manuscrit est un original.) Ich verdanke eine Abschrift dieses Briefes an Obst. des Herrn Dr. v. Sieber in Basel.

³⁾ Die Handschrift hat gravatum.

estum grammaticae Latinae peritissime audiat. Plura didici ab eo quam a nullo unquam aliorum et insonantes noctes complurimas secum duxi. Audiat tua filii tui bibliam interpretantem latine, ut possit et ipse excipiant, ut interpretabitur sine congruitatis erupulo. Melioris hebraicae veritatis mysteria latinis involucribus obiectam. Est vir christianissimus ex hebraeis et de quo optimi mihi existimatio est et quanto mecum diuturnius conversatus, tanto rectoritas major et amicitia sincerior apparuit in eo. Sed experimento discas. Foves humanissimum Graecum Jo. Cononem. Accipe si placet et hunc litteratissimum Hebraeam Hispanum, omnium Germanorum Hebraeorum facile principem. Vale et familiam tuam ex me salvere jubeas, sincerissime autem colendissimos patres et amicissimos priorem Cartusianorum et procuratorem. Vale ex Pforen. Vincencij 1513.

Tuus Conradus Pellicanus.

Diese Briefe sandte Adrian an Amerbach mit einem Begleitschreiben, dessen ganzer Ton charakteristisch für den Mann ist, und dessen Latein so ergötzlich ist, daß wir nur bedauern müssen, keine weitere Stilprobe zu besitzen, wohl aber keiner Rechtfertigung dafür bedürfen, daß wir das Schreiben hier im Wortlaute folgen lassen ¹⁾.

Præclarissimo viro literarum sacrarum [am]jator ac dessem⁴
nator [ma]gistro Joanni Amerbach basiliensi suo amico
semper servando.

Laudes ac virtutes tuas, præclarissimo viro, audivi a egregio viro domino Jo. Rochelino et a venerabili pater Pelliccano gardiano benemerito viro doctissimo amici nostri et tui et ab eîs intellexeram, quod tu haberes per manus ²⁾ divem et sanctum Jeronimum et esse e directum per D. doctore Rochelino ³⁾ et per

¹⁾ Der Brief (Hitzigreg.) in Basel. Venti. Biblioth. G. II, 29 fol. 1, 2. Die Handschrift des Briefes ist ziemlich schlecht. Verschiede Buchstaben habe ich in richtigem Schreibe verändert. Nur dem Gehörten haben wir die von Dr. Zeller aus dem 16. Jhrh. in Hitzig herübergebrachte Lesart gelassen. Ich habe es nicht für richtig gehalten, diese unrichtigen Stellen mit der oder Ausfertigung schon zu besetzen, sondern nur, das was richtig war, gegen einen das Original nachzutragen.

²⁾ Nach dem Brief ganz richtig. Die Handschrift hat per auctoritatem Abbatem per se die Handschrift. Ich habe nicht daran denken können.

³⁾ Nach dem Briefe Rochelino, am die hebraischen Stellen im Jeronimus habe ich erwähnt. Nach dem E. 57. 121. Ich vermute, es ist eine handschriftliche Briefe.

p. venerabile Pellicani et per multis aliis. Quod accepi sunt docti, aliam ego scio, quia scientia eorum non sufficit ad corrigendum sanctum Hieronymum nec Lervam nec aliquos libros hebraicos. Quare non esse ea habere aliam doctrinam. Etiam Almani non possunt bene hoc facere propter quod omnes falsas scripturas legendo nec valens esto in aliam sententiam. Maximi catholici almani¹⁾ sentientes²⁾ veritatem hebraicam. Et ne tales labores gratas³⁾ et non error⁴⁾ necessarium sit peior pravi publicando tantum egregium opus, promittendo te vni per aliam cum esse corrigatum, amoneo te ut prius nihil ostendas aliquam quanternum⁵⁾ vel totum opus, ne meatus in campo⁶⁾. Quia ego scio pro certo quod Hieronymus vel Pellicanus non habent potestatem corrigendi divinum sanctum Hieronymum. Ego venturus ad te, sicut tuis promisi, sed tamen ibi non esse pro te praelium in facultate medica vel auditeros, sicut habui in Tübinga⁷⁾. Ergo mansi hic; mansissim Tübinga, sed non et vult fuerunt

Sammlung Z. 112 No. CIX — Z. 124 No. CXXV (hierzu beigedruckt, Z. 125 No. CXVIII (bezgl.), Z. 125 — 131 No. CXXIII) — 1^o XV (einfachste wiededruckt). Durch diese Briefe und die Anmerkungen zu denselben wird offenbar die Ansicht Reuchlin's am besten heraus zu kommen noch lassen. Er sagt, dass Reuchlin zur Bequemlichkeit und Vereinfachung der Arbeit nach Basel reiste und sich 14 Tage bei Amerbach aufhielt, endlich bezeugt, dass Reuchlin mit der geistlichen Arbeit, Reuchlin mit der erhaltenen Verbindung nicht zufrieden waren.

1) Gemeint ist Nikolaus de Lyra.

2) Auch Reuchlin behauptet, dass durch die Herleitungen und geistliche Behandlung die Juden, als die einzigen Vorkämpfer des Judentums, aus Deutschland vertrieben, oder wenigstens vertrieben werden. (Vgl. Reuchlin's Briefe, vergl. Reuchlin S. 161 ff.)

3) Warum Adrian den Wert catholischer Wissenschaften nicht ablehnen, wenn andere als katholische Deutsche gab es doch nicht.

4) So oder ähnlich in der Handschrift, ist jedoch allgemein gebräuchlich, ein Ausdruck, der dem Adrian von einem Judentum, Leben, von Reuchlin an geläufig sein mochte.

5) Nicht etwa. angeregt, sondern. veranlasst. (Vgl. unten).

6) Gemeint ist error.

7) Soll heißen: quaternionem.

8) Die Handschrift hat dagegen: (Vgl. unten) ist, dass in dem Briefe noch einige Male vorkommt, von mir aber weggelassen worden ist.

9) Die Quellen in die Geschichte der Universität Tübingen führen in jene Zeit nicht richtig genau, aus der wir durch die catholischen Quellen, die Angabe Adrian's, er habe in Tübingen medicinische Vorlesungen gehalten, richtig ist.

etiam contrarium ut scilicet accretaban sed cogebat manere ¹⁾ propter idcirco ²⁾ nostrum ut videbis Ille bonus magister habet bonos et optimos characteres ³⁾ et libenter habuisset a me ⁴⁾ pulcrum et utilem opusculum quam habeo per manus, sed propter causas antatas non potui manere. Quare credo, Veni-tilis vel apud te imprimere ista. Contingent in libelo primo precepta in hebraico et caldaico cum figuris. 4 evangelista in hebraice, epistollas pauli, passio domini nostri in hebraice, vocabularium magnae utilitatis, ut videbis.

Jam restat te notum facere me hic esse et si velles me habere cum honore et utilitate utroque ⁵⁾, scribe; ego libenter veniam. Tempus habeo manendo in Alimania usque ad festum paschae ⁶⁾; postea oportet me ire Venecie versus ad peregrinandum versus terram sanctam. Ego miterem tibi opusculum et libellum quam feci imprimere in tilinga ⁷⁾ cum mea intima-tione sed non est necesse ⁸⁾. Videbis bene suo tempore.

Mitto tibi epistola Rochelini ⁹⁾ cum epistola ven. p. pellicano, amico tuo et ambo auditores meij. Jam non restat, nisi te domine amonere quia casu quia necesse este ¹⁰⁾. Mitte pro ¹¹⁾ me,

¹⁾ Bedeutet: ich hätte bleiben sollen, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

²⁾ Dieses Buch, dessen Inhalt Adrian im Folgenden anzeigt, ist, soviel ich weiß, niemals erschienen. Ueber ein anderes, das man als Bruchstück des geplanten Werkes ansehen mag, vergl. unten.

³⁾ Soll wohl heißen: characteres; dann würde unter dem bonus magister der Buchdrucker Thomas Anshelm in Lüttingen, der Drucker und Verleger der Reuchlin'schen Werke zu verstehen sein, dessen christlicher Meistertitel sich die Umwandlung in magister hat gefallen lassen müssen. Th. Anshelm hat wirklich ein Werkchen Adrian's herausgegeben, auf das in Anm. 2 hingewiesen ist, von dem Adrian auch unten spricht. Den Druck habe ich selbst nicht gesehen, fand ihn nur angeführt in de Rossi Annales hebr. typogr. anno 1501 — 1521. S. 8 No. 35.

⁴⁾ Kanach Zeichen, welche id oder illud, oder auch eine Interpunction bedeuten können.

⁵⁾ Soll wohl heißen: für uns beide.

⁶⁾ Hier war 1513: 27. März, ich hatte die Auserkung des Adrian über seine Reise nach dem heiligen Lande nur für einen Versuch, eine Preßion auf Amerbach zu üben.

⁷⁾ S. oben Anm. 3.

⁸⁾ Er hat es dann doch geschickt, vergl. die Nachschrift unseres Briefes.

⁹⁾ Oben S. 191 u. Anm. 1.

¹⁰⁾ Diese sinnlosen Worte stehen durchaus so im Text.

¹¹⁾ Soll hier heißen: zu mir.

ego promisi annui tibi pariter et gratias et aliter. Ego nulus in tota alimenia posui et rogavi d. et amicum decessum. Propterea vide donec omnia habuit. Rogo ut per latorem praesentem scribas michi responsum¹⁾. Plurimum tuum delectum et doctum et in sacris literis eruditus²⁾ saluta ex parte mee. Eciam correctorem famosum et ductum³⁾ similiter rogo cum honestissima socia tua unica et omnes liberos tuos ad salutem per me cum apostolica benedictione et tu amator literarum. Rogo Deo ut concedat tibi salubres annos et prosperos.

Vale et iterum vale. Baptim Argentina ultima dies mensis Ja. anno salutis 15013⁴⁾.

Per me Matheum Adrianum medicinae doctorem in arte cabbalistica et hebraeorum lingua peritum, cristi militem inferiosta⁵⁾ et hispaniae nationis totus tuus.

Libellum quod feci tibi ad honorem beatae virginis mitto tibi⁶⁾. Videbis ibi in comentariolo nostro reprobationem ipsius Peffercorni⁷⁾ super tres orationes quas ipse idiota et ignarus transtulit ad latina verba opposita. Eciam mitto tibi intimacio nostra⁸⁾. Si sit⁹⁾ ibi habere auditores aut practica et posum tibi juvare et consulere. scribe michi per latorem praesentem et atamen nulo modo demittas quin¹⁰⁾ michi responsum scribas.

¹⁾ Nach responsum sind zwei Zeilen im Original durchgestrichen und nicht mehr zu lesen.

²⁾ Gemeint ist wahrscheinlich Brung, der von Neuchlin gleichfalls gelobt wird, und der denselben in der Hieronymus-Arbeit erseht zu haben scheint (Briefsammlung S. 145, No. CXXXII, bisher ungedruckt).

³⁾ So statt doctum: gemeint ist wahrscheinlich Joannes Cono, Cün, über welchen Briefl. das.

⁴⁾ So Handschr.; natürlich 1513. Wenn die 3 nicht so deutlich stünde, so würde man versucht sein, 1512 zu lesen, wodurch der Brief mit dem Neuchlin's (oben S. 191 Num. 1) besser stimmen. Der Laurentius in Bruchsal braucht nämlich nicht gerade 1513, sondern muß nur zwischen 1512 und 1515 stattgefunden haben. Vergl. Studium S. 43 A. 1.

⁵⁾ Vielleicht hat Adrian inferiorum schreiben wollen, das er wohl als Superlativ zu inferior: der niedrigste auffaßt.

⁶⁾ Vergl. oben S. 191 Num. 1. — ⁷⁾ Darüber ist unten zu sprechen.

⁸⁾ Aufschlag zur Einladung zu sich zu kommen.

⁹⁾ Nach Adrian'schem Satem. Wenn so möglich ist; man könnte auch lesen: Si scis.

¹⁰⁾ Man könnte auch lesen: quoniam, was zum Adrian'schen Stile besser paßt.

Antequam, ut videas quanta difficultas este in interpretatione sacra scriptura, ponam tibi aliqua exempla

שָׂרִי ¹⁾ interpretatur potens sic punctatum

יָרִי jam interpretatur ubera mea ²⁾

שָׂרִי jam interpretatur canupis mei ³⁾

שָׂרִי jam interpretatur depredator et diabolus ⁴⁾.

Sic sunt multa nomina quae mutantur propter puncta et loca et sunt infinita: אָבִינוּ interpretatur pater noster ⁵⁾

אָבִינוּ jam interpretatur desiderium nostrum ⁶⁾

Videm libenter scire, utrum haberes bonas caractas ⁷⁾ hebraicas. Pellicanus dixit michi quod haberes. Quare ego volem imprimere ut dixi. Primo continget in eo ⁸⁾ . . . 6. singulas legendi et interpretandi cum declaratione omnes regulas grammaticales.

Vocabulario habes hoc stillo:

deus אֱלֹהִים, אֱלֹהִי, אֱלֹהִי

deus meus אֱלֹהֵי, אֱלִי, deus tuus אֱלֹהֶיךָ

finem אֱלֹהֶיךָ, noster אֱלֹהֵינוּ, vester אֱלֹהֵיכֶם, eorum אֱלֹהֵיהֶם

אֱלֹהֵיהֶם, finem caret.

pluralitas et sic totum vocabularium isto modo ⁹⁾ este scriptum cum nomen, pronomen, verbum, adverbium et omnes declinationes quae possunt declinare.

¹⁾ Die Interpunction dieses und der folgenden Worte ist streng nach der Handschrift. — Deutsch: der Allmächtige.

²⁾ Gemeint ist: שָׂרִי, deutsch: meine Brüste.

³⁾ Gemeint ist: שָׂרִי, deutsch: meine Felder, daher lat. campi (statt der sinnlosen canupis) mei.

⁴⁾ Gemeint ist: שָׂרִי, was aber meine Teufel bedeutet.

⁵⁾ Bedarf keiner Erklärung: nur bleibt undeutlich, was Adrian mit dem Strich über dem beth will.

⁶⁾ Muß heißen: wir wollen אָבִינוּ von אָבִה.

⁷⁾ Vergl. oben S. 194 Num. 3.

⁸⁾ Nun folgt und wir mit Zahlen 1—5 das bereits oben S. 194 gegebene Inhaltsverzeichnis, das Adrian wiederholte, um dem Leser die Sache recht eindringlich zu machen, das ich aber hier weglassen konnte.

⁹⁾ Auch die Interpunction dieses und der folgenden Worte ist streng nach der Handschrift.

¹⁰⁾ Von isto bis zum Schluß in der Handschrift am Rande.

Diesem Briefe, einem merkwürdigen Zeugnisse für die Gesinnungsweise Adrian's und seine höchst mangelhafte Kenntniß des Lateinischen, habe ich nur zwei Bemerkungen hinzuzufügen, über die Erwähnung Pfefferkorn's und über Adrian's dem Amerbach übersendete Schrift.

Johann Pfefferkorn, der bekannte und berühmte Gegner Reuchlin's, hatte im J. 1508 eine kleine Schrift, richtiger eins nur auf einer Seite bedruckte Tafel veröffentlicht, welche eine hebräische Uebersetzung des Vater Unser, des Ave Maria und des Credo enthält, eine Uebersetzung, welche wörtlich, in seinem glänzenden Hebräisch abgefaßt, aber auch ohne besonders auffallende Fehler ist ¹⁾. Diese Uebersetzung, als von Pfefferkorn ausgehend, galt Reuchlin und seinen Freunden für noch schlechter, als sie wirklich ist, und in dem Schriftenkampfe, der von beiden Seiten aufs Heftigste geführt wurde, galt es, nicht bloß Pfefferkorn's Behauptungen als unwahr zurückzuweisen, sondern auch seine sog. wissenschaftlichen Leistungen zu brandmarken. So griff Thomas Murner, vielleicht nicht ohne Reuchlin's Vorwissen, den Pfefferkorn an, indem er dessen „Osternbuch“ ein Buch desselben Inhalts entgegengesetzte ²⁾, so Matthäus Adrianus, der bei Reuchlin lebte, die hebräischen Uebersetzungen Pfefferkorn's. Leider kann ich die Gründe und den Wortlaut des Tadel's nicht angeben, da ich die Tübingen Ausgabe von 1513 nicht kenne; daß er den Tadel ausgesprochen, geht aus unserm Briefe und auch aus einer Aeußerung Reuchlin's hervor ³⁾.

Die Uebersetzung Adrian's — neben der übrigens manche andere von Joh. Potten, Wöschenstein und von einem Ungenannten ⁴⁾ hergehen — wurde später 1518 von Froben in Basel nochmals heraus-

¹⁾ Näheres über diese Uebersetzung vergl. in meiner Notiz Serapeum, 1868 No. 13, S. 196.

²⁾ Vergl. unten.

³⁾ Reuchlin an die Pariser Facultät, 19. Juni 1514. Briefl. No. CLXXXVII, S. 219.

⁴⁾ Ueber die beiden ersten vergl. Steinschneider, Bibliographisches Handbuch, Leipz. 1859, die von dem Ungenannten fand ich in zwei Exemplaren in Basel (Sammelbände F, NP. IX. 71 u. 72.) תפילות ישייר | Praecationes quaedam & | Cantica uidelicet | Oratio dominica | Symbolum Apostol. | Cantica Mariae, Simeonis & Zachariae. | Oratio Jerem. prophetae. | Salve re in a. | Zeitscheineinrichtung. 8 Bl. in 8^o rechts hebräisch, links lateinisch. Titel: enthält außer den im Titel angegebenen Schriften noch eine oratio ad beatum Deum, or. ad spiritum sanctum, or. Angelorum in suo Memento Benedictione mensae und gratia post mensam, alles lateinisch mit hebräischer

gegeben ¹⁾ und mit einer Einleitung versehen, die aber dem Adrianus nicht angehört. Es genügt, dies zu bemerken, zum Beweise, daß das Büchlein auch weiter geschätzt blieb, lohnt sich aber nicht, nun etwa im Einzelnen die Unterschiede zwischen dieser und der Pfefferkorn'schen Uebersetzung aufzuzeigen.

In Folge des oben mitgetheilten Briefes muß Amerbach dem Adrian die Aufforderung haben zugehen lassen, zu ihm zu kommen, -- freilich wohl mehr durch die Empfehlungsbriefe als das Begleitschreiben bewogen -- jedenfalls hat Adrian eine Zeit lang bei dem Baseler Buchdrucker gewohnt. Dieser schützte sich indeß, soweit wir wissen, nicht bewogen das große von Adrian angekündigte Werk zu drucken, auch konnte er den unruhigen Gast schwerlich zu einer andauernden Arbeit am Hieronymus bewegen, aber er gebrauchte ihn zum Lehrer des Hebräischen für seine drei Söhne und entließ ihn dann in Frieden, so daß die freundschaftliche Beziehung zwischen ihnen auch ferner erhalten blieb ²⁾.

Von Basel aus wendete sich Adrianus nach Heidelberg, wo er jedenfalls 1511 Joh. Brenz und Joh. Dekolompach unterrichtet hat, von da über Rüttich nach Löwen, von wo ihm der gewichtige Einfluß des Erasmus eine Stellung an dem großartigen collegium Busliianum verschaffte, von da nach Wittenberg, wo er bis gegen Ende 1520 lebte, sich auch verheirathete, dann aber fortzog nach Leipzig oder Freiberg; von da an ist sein Geschick unbekannt. Ich habe in meiner mehrfach angeführten Schrift ausführlich über diese Verhältnisse, besonders über die persönlichen Beziehungen des Adrian

¹⁾ Angeführt bei Steinschneider S. 12 No. 110, 4 mit werthvollen Bemerkungen über andere Ausgaben der vergedruckten aldinischen *Introductio utilisissima hebraice discere cupientibus*. Ich benutzte das Exemplar der Züricher Stadtbibliothek Cl. M. 514. Voran geht ein Brief Froben's studiosis, der zunächst die aldinische Einleitung empfiehlt, den Bergerückteren die *institutiones* des Capito oder die *rudimenta* Buchlin's anrath, über die von Adrian übersehten Stücke sagt *pridem hebraismo donatus* und fortfährt, *quem virum gaudentis Lovanii in Busliianum scholam nuper adseutum, ut hebraice doceat q. utrum, utrumque gr̃a doctus est et na germane hebraeus, ut cum hujus linguae peritis de prima laude certet.*

²⁾ Die bes. Briefstelle des P. Amerbach an Bonifacius, die ich im Stud. der hebr. Spr. S. 12 N. 3 nach Rechter mitgetheilt habe, muß nach dem Original Basel 42 136 fol. 11 lauten: (Der wirz, wann Du nach Löwen kommst. Verschiedene zu Loven Unterrichtung habend, p̃sencen es Mattheum Adrianum, quondam in literis hebraicis praeceptorem nostrum, virum optimum qui te non secus ac filium amabit.

zu Luther und Erasmus gehandelt, verweise auf diese Darstellung, muß aber darauf verzichten, sie zu wiederholen.

Nur eins ist hinzuzufügen. In Löwen hielt Adrian eine Rede „zum Lobe der Sprachen“. Sie war mir früher nur dem Titel nach bekannt und ist mir jetzt zugänglich geworden. Am Schlusse derselben berichtet Adrian, daß sich durch diese Rede gewisse Theologen verletzt fühlten, welche den Jakob Vatomus anstachelten, eine Gegenschrift auszuarbeiten und diese in Antwerpen drucken lassen. Sie fürchteten sich, meint Adrian, dieselbe in Löwen herauszugeben, waren aber doch mächtig genug, um dem Redner den ferneren Aufenthalt unter ihnen unmöglich zu machen.

Von Adrian's merkwürdiger Rede ist aber Folgendes der Inhalt und die wichtigsten Stellen: Jeder lobe seine Kunst; das sei begreiflich, aber auch gefährlich, zumal wenn es nicht bei Worten bliebe, sondern zu Thaten ausarte und der Eine versuche, den Andern zu verdrängen. Daher müssen namentlich die Universitäten sich bemühen, allen Wissenschaftsgebieten die gleiche Pflanzung angedeihen zu lassen. Das geschehe anderswo, nur in Löwen nicht. *Mich greift man an und dann indignantur quod non serendis continuaeliis lacessiti honoris et famae nostrae rationem habuerimus. Mus lacessitus remordet, apicula provocata telum habere se testatur. et nos habent pro fungis. ut paciamur honestissimam et saluberrimam hanc linguarum professionem publicitus ab homine clingui lacerari. Si contemnit ille grammaticam. quaeso quid domi docet suos pueros? cur illius ferulam sentiunt? an hoc docet eos esse mutos? Praestat, opinor, talem linguam discere qui norit apud stultas mulierculas et indoctam plebeculam in bonos viros quam eas discere linguas, per quas tot eximios autores, per quas arcana divinae scripturae possimus et legere et intelligere et homo et creatorem suum et viam ad ipsum cognoscit.*

Si linguarum peritia nihil confert ad christianam religionem, quid venit in mente Origeni, theologorum sine controversia principi, qui non est arbitratus se quicquam in re theologica posse, nisi homo doctus hebraicas literas addidicisset vincens improbo labore, quod aetas et natura negabat? Quid Hieronymo? qui nihil non fecit, ut has literas adingeret, cum antea trilinguis esset. Galantie latine, graecae loquens siquidem hebrum in profectum quate solt. Gissimas indagare fait nimirum quod sibi non puritatem solum, sed etiam plurimum

fructus ad sacram afferat pignam. adeo enim senex, tam eruditissimus, eum bonus urbis attinebat et magistrum poscebat, vir, quod maximum est, sanctissimus et horridae vitae, adhuc putabat se nihil scire, nisi hanc sanctam linguam sibi compararet. aliquot fecit annos studio, magnis expensis et nocte quidem dolebat, cum per Iudaeos interdictum non posset, sese privans otio, et ecclesiam Dei corpore eruditione ditaret. Quid Augustinus? cum maxima illam utilitate solent nostri temporis Theologi, cum totus preest ut le hibernarum graecarumque linguarum cognitionem non modo utilem, vere etiam necessariam.

Aber nicht hier die Mithemäter haben das Studium der Sprachen, und besonders der hebräischen empfohlen, auch die Päpste haben dies gethan, so bei die Kirchenversammlungen, besonders die zu Vienne, dahin gelehrte Bischöffe kamen, und auf den alten Universitäten zu Paris und Oxford, Bologna und Salamanca Lehrstühle dafür geschaffen wurden. Auch heute sei der Eifer für die Sprachen nicht geschwunden. Der P. rufe Sprachgelehrte nach Rom und habe einen derselben, Martinus Maturus, mit einem Erbiethum begabt, der König von Frankreich, der Herzog von Sachsen schmücken ihre Anstalten mit Professoren, Busidius habe sein großes Vermögen dazu verwendet, das Sprachstudium zu fördern.

Wenn diese Beispiele hauptsächlich zeigen, welche Ehren der griechischen Sprache erwiesen wurden, so müsse man schließen, daß der hebräischen noch weit mehr zutämen: denn „woher, als aus ihr, haben die griechischen Philosophen das geschöpft, was sie Treffliches enthalten?“

Die Geschichte also ichtage jeden Widerspruch gegen die Vertreibung der Sprachstudien nieder, aber vielleicht könne ein Zweifel gegen ihren Nutzen erhoben werden. Man könnte, insbesondere in Bezug auf das Hebräische, fragen, wozu es denn nöthig sei, die Ursprache zu erlernen, da ja Uebersetzungen vorhanden seien. Auch darauf sei die Antwort bereit: die Uebersetzungen genügen nicht. Nach nur folat die Stelle, die wohl den größten Sturm erregte und die als ein Denkmal freier und mutiger Gesinnung aufbewahrt zu werden verdient:

Quid si veritas sola est, verterant et septuaginta, quorum interpretatio magno ad salutem Hieronymi usa est ecclesia, servandam post hoc per Hieronymum, Theodocionem et Aquila. Si Hieronymus post hoc interpretatus non duo fructu liborem tantum

sumpsit, quid vetat etiam post Hieronymum esse quod e fontibus sit petendum. Homo erat Hieronymus, multa nescivit, alicubi dormitavit, quaedam casu praeteriit, quaedam ab illo controversa intercederunt, multa depravata sunt, ut omittam quod nec illa quae Hieronymus annotavit intelligi plene valent sine mediocri linguae peritia, nisi illud quod praestitit, libris Hebraeis debuit, hinc est quod persaepe a 70 interpretibus discrepat, non quia veteres dampnaret aut reprehenderet, verum illis cunctis Apostolos praeferre maluit, utpote quod aliter audita, aliter visa narrantur.

Daher müsse man selbst an die Quellen herangehen, müsse selbst hebräisch lernen, „die Sprache der noch unbefleckten Natur, die mit der Entstehung der Welt ihren Anfang nahm, die von Moses und den Propheten, von Christus und den Aposteln gesprochen wurde, die an dem Kreuze Christi an erster Stelle steht.“

Mit einer Mahnung zur Eintracht, mit einer Aufforderung zu Fleiß und Eifer schließt die Rede.

Nun habe ich auch eine Schrift des von Adrian erwähnten Jakob Vatimus¹⁾ gefunden, die mit unserer Rede in Beziehung zu stehen scheint, wenn sie auch nirgends des Adrianus erwähnt. Es ist eine Schrift in dialogischer Form, in welcher hauptsächlich Johannes den zuhörenden Albertus und Petrus die Lehren eines alten Theologen mittheilt, die eine Art von Vermittlung zwischen den alten und neuen Studien zu erstreben suchen, dem Juristen anrathen, Bartholus und Baldus nicht wegzuverwerfen, dem Theologen, die Scholastiker nicht zu vernachlässigen, dem Sprachforscher, nicht über der Form den Geist zu vergessen. Neben manchen sehr richtigen Bemerkungen finden sich auch viele verkehrte. So heißt es einmal (p. 36) gegen das Hebräische: Mirabatur (nämlich der senex) quod linguam hebraeam adeo populariter in bonarum (ut vocant) literarum collegium admittant, quam Hieronymus totiens barbaram vocat, et quam sine certo detrimento latinae puritatis discere non valuisse clamat. Solche Aeußerungen mußten den, welcher seine Kraft der Verbreitung der hebräischen Studien zuwendete, empfindlich reizen und zum Wider-

¹⁾ DE TRIVM LINGVAEVM & studi THEOLOGICI editione DIALOGVS. Per JACO I EVM Latomum Theologiae LICENTIATVM. o. D. u. J. 39 C. in 4^o.

spruche veranlassen. Daher denke ich mir, daß die Schrift des Latusmus, die zu zahlreich und zu wenig persönlich ist, um eine Gegenschrift zu sein, der Rede des Adrian voranging und daß dieser auf die eben-erwähnten Worte in der oben als erster mitgetheilten Stelle anspielte.

Adrian hat seine Rede dem Georg Spalatin gewidmet, weil dieser, ein zweiter Erasmus, ihn gestützt und gefördert, und ihm zu Wittenberg eine Wirksamkeit eröffnet habe, die beneidenswerth und gegen seine frühere unvergleichlich sei.

Trotzdem ist Adrian, wie wir wissen, nach kurzer Zeit aus Wittenberg fortgezogen. Ein talentvoller Mensch, von nicht geringem Wissen, von freier Anschauung in Leben und Glauben, der es vielleicht auch seiner Unverträglichkeit zuzuschreiben hatte, daß er nirgends eine feste Stätte fand, besonders aber den Nachstellungen seiner Gegner, die es nicht zu vergessen schienen, daß er ein Jude war.

II. Wie Conrad Bekstein hebräisch lernte.

Vielleicht zu seiner Zeit herrschte in der deutschen Nation ein so heftiges und allgemeines Verlangen nach Bildung, als am Ende des 15. Jahrhunderts. Die lateinischen und griechischen Schriftsteller waren neu entdeckt worden und hatten in Allen, die sich nicht gewaltsam der neuen Bewegung verschlossen, das Verlangen erregt, bilinguis zu werden; nun kam das Hebräische hinzu und steigerte die Ansprüche, die man an sich selbst und an die Genossen stellte: aus dem bilinguis mußte jetzt ein trilinguis werden.

Aber weit schwerer, als das Griechischen und Lateinischen Meister zu werden, war es, im Hebräischen auch nur die Anfangsgründe zu erlernen. Denn hebräische Bücher wurden in Deutschland im 15. Jahrhundert noch gar nicht gedruckt und die in Italien gedruckten kamen selten über die Alpen oder waren, wenn sie kamen, ihres Preises wegen für die armen Gelehrten unerschwinglich: noch seltener fast waren Lehrer des Hebräischen, da solche Juden nur in sehr geringer Anzahl Deutschlands, das ihnen feindselig gesinnt war, zum Aufenthalte wählten und ungern von ihrer Wissenschaft mittheilten, getaufte Juden aber unzuverlässig und theilweise auch unwissend waren.

Doch die Schwierigkeiten erhöhten nur den Eifer. Wie ein solcher Eifer schließlich wirkte, mußten wir früher im Einzelnen nur von Johann Wuchelshausen, welcher in der Vorrede zu seinen Rudimenta hebraica (Vielez an seinen Bruder Dionysius, 7. März 1506),

dem bedeutendsten Werke, das die hebräischen Sprachstudien in den ersten Decennien ihres Bestehens hervorgebracht haben, Rechenschaft von dem Wege ablegte, auf welchem er zu den Kenntnissen gelangt sei, deren Reichthum die Zeitgenossen bewunderten. Durch die nachfolgende Schilderung Pellissans — ein Stück aus seiner Selbstbiographie — erfahren wir nun auch in einer für den Schreibenden selbst und für die Culturgeschichte jener Zeit nicht unwichtigen Schilderung, wie Pellisan hebräisch lernte, einer Schilderung, aus der bisher nur deutsche Auszüge bekannt waren, während der lateinische Text ungedruckt blieb.

Die Schilderung Pellissans, die ich nach dem in der Züricher Stadtbibliothek befindlichen Autograph ¹⁾ gebe, lautet:

Sociorum autem in itinere ²⁾ permutatione, quia multi eramus, factum est, ut juniorer comes cuidam Patri. Paulo Pfedersheimer ³⁾ insigni praedicatori, qui ex Judaeis conversus Moguntiae dudum, et magister in Artibus promotus minorita postea factus, et celebris erat, vocatus et ipse ad comicia, ad Oppenheim. Eidem confabulatus per iter, significavi habuisse me a puero et a triviali schola affectum et desiderium sciendi Hebraeorum linguam ⁴⁾. Cum enim puer, circiter undecim annorum vel minus, inter pueros audissem, quemdam Doctorem Theologum disputantem ⁵⁾ cum Judaeo de christiana fide, confusum fuisse respondendo, non solum a Judaeo, sed

¹⁾ Chronicon (Conradi) Pellicani Rubeaguensis) ad filium et nepotes 1544. Unsere Stelle p. 16--23. Ich verdanke die Abschrift der Güte des nun verstorbenen Prof. E. Siegelin sen. Derselbe hat einen (deutschen) Auszug der ganzen Pellissanischen Chronik geliefert im Züricher Taschenbuch für das Jahr 1858, hreg. von G. Meyer u. Senner, 1. Jahrg. Zürich 1858. Der von mir gegebene Text giebt den in der Handschrift enthaltenen getreu wieder, nur daß er sich in manchen Punkten, wie dies bei wissenschaftlichen Ausgaben üblich, der neueren Orthographie zu nähern sucht.

²⁾ P. hatte im Vorigen erzählt, daß er sich im Dienste eines Ordens (Franziskaners) auf ihrer Reise befand, deren Ziel unten erwähnt wird.

³⁾ Der ipse ist bekannt geworden von Pauli, Rhetor der Schwabensammlung Schwab und Schmid, 1. u. 2. Aufl. Tübingen 1866. Die Verbindung zu Pellisan und die handschriftl. Uebers. über Pauli's Leben und Wissen, die sich aus der folgenden Schilderung ergeben, waren, meines Wissens, bisher gänzlich unbeachtet.

⁴⁾ Im Ritus: Occasio a deo concessa discendi Hebraica.

⁵⁾ a. R.: Disputatio de fide cum Judaeis.

etiam a Judaea ¹⁾. Id ego audiens, puer, vehementer obstupui, et indolui, non sine quodam conscienciae scandalo, quod fides nostra christiana non solidioribus argumentis fulciretur, quam quae possent a Judaeis contra doctos Theologos convelli. Id autem a puero alta mente repostum posteaquam Minorita factus, quotidie audirem et legere sacra, in choro et mensa cum interpretatione Lyrana ²⁾, discere non tam clara esse mysteria scripturae, nec annulis tam certa, quin multi super ea multa inferrent et varia, quum Lyrannum audiebam alicubi dissentire a divo Hieronymo, probare alicubi expositionem Rabi Salomonis ³⁾, contra Augustinum et Paulum Burgensem, Neophitam improbare Lyrannum, haec audiens, et prophetarum oracula nondum intelligens, et saepius allegatam hebraicam veritatem, contra translationem volentem, alicubi quoque translationem Chaldaicam Onkeli et doctores audiens a nostra vel stare vel discrepare, simul quoque legens Pauli Burgensis ⁴⁾ scrutinium, quod Italus quidam latinitus transtulit contra Judaeos, ex Judaicis scriptis, legens et Petrum Nigri, plurimum allegantem ex Judaicis scriptoribus, in libro quem Stellam Messiae ⁵⁾ inscripsit. Haec omnia visa, audita, lecta, puerum me etiam adolescentem, sollicitabant ad discenda hebraea, si quae occurrerent vel membranae, quibus nostri codices ligabantur. Nec tamen usque in eum diem mihi occurrisset quaecumque opportunitas discendi hebraea, ex quibus desumenda tamen erat dubiorum in sacris intelligentia in veteri sicut graecorum in novo Testamento. Talis mihi incidit confabulatio inter eundem cum Paulo Pfedersheim, inter Durcken ⁶⁾ et Wormatiam Quo cum pervenissemus

¹⁾ Diese ganze Mittheilung ist merkwürdig genug. Disputationen zwischen Christen und Juden waren im Mittelalter häufig genug, in Deutschland freilich wohl seltener als in den übrigen Ländern. Doch endeten die meisten für die Juden ziemlich unglücklich, weil diese, selbst wenn sie mit besserem Wissen ausgerüstet waren, als die christlichen, doch ihre Kräfte nicht entfalten konnten. Indes ist mir jetzt kein Beispiel bekannt, daß ein Christ dem jüdischen Gegner den Sieg zuschrieb.

²⁾ a. R.: *Lectio biblica et Lyrana*.

³⁾ a. R.: *Judaeorum scriptores*. Gemeint ist M. S. Schemel (שמעל), der berühmte Bibelcommentator aus dem 11. Jahrh.

⁴⁾ a. R.: *Paulus burgensis*. ⁵⁾ a. R.: *Stella Messiae*.

⁶⁾ Dürkheim in der Pfalz.

inveni denum meum patrem Paulum ¹⁾. Ad quae mihi respondebat alacer et promptus pater ipse Neophitus. Jam nunc, inquit, accedimus Moguntiam versus, ibi olim Codices hebraicos patri meo sublato, cum Christianus licem ²⁾ relictos, tibi transmittam, si volueris desiderio tuo tam sancto satisfacere et huic te studio dedicare. Cui respondi: si mila libros hujusmodi sacros tradideris, scio ego modum, quo eosdem meo Marte me confido aliquando tam legendo quam interpretandos. Cogitabam enim de Stella Messiae Petri Nigri ³⁾, impresso libro, quem memineram vidisse me in Bibliotheca Rubecaquensi ⁴⁾; promisit ergo vir bonus librum, si Moguntiam perveniremus. Pervenimus hoc Colloquio Wormatiam, deinde ad Oppenheim ⁵⁾, ibi congregati potiores Provinciae Patres circa Renum et Sueviae. Consilio habito praelati inter eos Moguntiam descenderunt, inter quos meus Gardianus et praeceptor Paulus Scriptoris ⁶⁾, cum alio Paulo, converso Judaeo ⁷⁾, cacteri fratres illorum socii manebamus aliquot diebus in Oppenheim, et retrocedebamus bini ad loca propinqua ne gravaretur Conventus, sicque ego cum socio quodam per Heilbergam redii ad Pfortzen, ibi expectaturus meum praeceptorem sequiturum, expeditis rebus Moguntiae cum gardiano Pforcensi.

Commendaveram autem diligenter abeunti Moguntiam meo patri, ut commonefaceret Paulum Neophitum, de transmittendo mihi libro hebraico. Post aliquot dies superveniens Paulus Scriptoris, magnum Codicem ⁸⁾ gestaverat in humeris, talis et tantus vir, a Moguntia ad Pfortzen, ut studiis et desideriis meis gratificaretur, quae probabat valde, quum ipse quoque jam antea graeca didicerat a Reuchlino, catenus istructus, ut epistolum graece eidem scriptum a Paulo viderim et legerim ⁹⁾. Nihil

¹⁾ a. R. Paulus Pfedersheim Neophitus. Der E. 3 quo die Paulum in ungeböriger Zulag, der dem Verf. bei der Erwähnung von Worms in die Feder kam. Zunächst muß die Antwort des Pauli auf das vorerwähnte Petition folgen.

²⁾ Darauf folgt: libros jacer, aber durchgestrichen.

³⁾ a. R.: Petrus Nigri. ⁴⁾ Ruffach. ⁵⁾ a. R.: Oppenheim.

⁶⁾ Vgl. über ihn unten, ferner Studia der petr. Spr. S. 19 und die dort angeführten Stellen.

⁷⁾ dem genannten P. Pfedersheimer.

⁸⁾ a. R.: Codex propheticus hebraicus magnus.

⁹⁾ R. und E. lehrten 1181 zusammen in Tübingen. Die kurze Entfernung

in eam diem mihi accenderet gratius, quam illi eum codicem grandem hebraicum viderem mihi allatum: erat autem volumen in porphaceo scriptum, elegantissimo Characterē magnifice, et cum massoreth¹⁾, tantae simplicitudinis, quantum praestare posset cutis integra vitulina, et habebat ternas columnas a facie una, non tantum duas, ut cotinuaniter scribantur libri: erat autem textus Esajae prophetae, Ezechielis quoque, et XII Prophetarum minorum: junctus ab ipso fuerat Jeremias quoque, more occidentalium codicum, sed directus a raptoribus, qui in volumine, Germanorum more, praemissus fuerat Esajae prophetae, ea forsitan ratione, quod stilo esset facilior quam Isaias. Eum denique Codicem propriis suis in humeris Paulus Scriptoris²⁾ bajulavit, vir ille piissimus et sanctissimus, etiam consequenter ad Tübingam usque, parcens mihi teneriusculo fratri, et ut eum robustum, in via expeditius sequi valerem. Tanta certe in eo doctissimo viro charitas erat, et modestia insignis, sicque rediimus Tübingam ad initium Septembris. Mirabatur fidelissimus praeceptor, qua via fretus considerem sine praeceptore hebraea discere³⁾, ut et legerem et intelligerem. Id certe, quod eidem me facturum et facile posse promiseram. Statim adii eximium virum, Academiae tübingensis Rectorem, et principem doctorum, ordinarium Theologum, Conradum Summerhart⁴⁾, rogans, communicaret mihi mutuum Petri Nigri Stellam Messiae⁵⁾: id facile promisit et praestitit, ut erat homo humanissimus. Hic ego statim cepi conferre ex initio caput Esajae, quod praemisit libri totius Disputationi, caput⁶⁾ nempe primum et secundum: ibi legebam hebraica verba, latinis impressa litteris: hazon ieschaejahu ben Amoz, ascher hasa et reliqua⁷⁾, et habebant singulae hae dictiones subscriptam interpretationem latinam, puta visio Esajae filii Amoz, etc., sicque per dua capita. Iam

zwischen Stuttgart und Tübingen nur die nämlichen Reihen M's nach Tübingen (vgl. oben und Reallex. S. 166 f.) niederkamen einen engen Verkehr zwischen beiden gleichstrebenden Männern hervor zu, der dem indess bisher nicht bekannt war. Der griechische Brief des S. ist nicht erhalten.

¹⁾ muß heißen massoreth.

²⁾ Der Rom. meumate am Rand.

³⁾ u. w. discere absque doctore.

⁴⁾ gewöhnlich Summerhart, vgl. Zine, f. v. d. Zee, u. a. S.

⁵⁾ vgl. oben S. 204 M. 5.

⁶⁾ caput u. f. w. wiederholt a. R.

⁷⁾ a. R. Esajas lectus.

ego intelligebam in hebraeo codices applicato et collato in dictione הווי primam litteram esse h. subjectum punctum esse n. sequentem litteram esse z vel s. הווי n. ultimam u et sic subinde ¹⁾. Accedebat quoque usui et volis meis in fine adiectus modus legendi hebraea, cum literis et punctis, earumque potestatibus. Hoc ergo modo profeci in lectione hebraica non nihil, statim processi ad intelligentiae studium ²⁾. Hoc modo, adsignavi mihi in charta hebraicorum nominum interpretationes: nempe inveniebam הווי significare visionem, בן ben: filium, הווי hasa: vidit, על supra, הווי Judam et Israelam, cum aliis propriis, lectionis industriae deputabam; videbam, הווי binae oportere significare: in diebus, הווי et הווי reges, quia sequebatur הווי Juda. Sequebatur secundus versus: הווי audite, intelligebam esse pluralis numeri verbum, imperativum; הווי quid aliud significaret, quam coelos? Sic de reliquis, quae sequuntur agebam, adsignando vel pingendo characteres nominum et verborum, simulque adscribendo significatum latine, donec absolverem caput totum tum ³⁾ primum tum secundum. Videns promoveri sic posse studium, cepi consequenter alia quaedam capita Isajae conferre ex Jeronymi translatione ⁴⁾ ausus quae cepi adscribere latina hebraicis, in magnum illud volumen, et veluti glossare: sic pergebam in Prophetis. Casu mihi tunc offerebatur tertia pars Psalterii ⁵⁾ a primo ad quinquagesimum primum, fragmentum direptum Judaeis, ibi novum studium inchoans, colligata bapiro, et signata per folia literis hebraicis, ad ordinem Alphabeti, contuli cum interpretatione latina divi Hieronymi ⁶⁾, ad hebraicam veritatem, ad Sophronium quam inveneram in codice scripto biblico pretioso, Bibliothecae Minoritanae in Tubinga. Sic ad הווי scripsi הווי adscripsi: beatus, addidi הווי , ad הווי , quam litteram arbitrabar pertinere ad thema ⁷⁾, tertio, iterum ad הווי notavi הווי qui, deinde הווי ad הווי adjecto: non, deinde,

¹⁾ A. R. Modus legendi hebraeo. Wg., über die Ausgabe (Göttingen 1477) und das angehängte Alphabet: Zeitschr. n. d. er. Bibl. Novbr. S. 102

²⁾ A. R. Intelligere hebraea, ut didicerim.

³⁾ tum A. R. ⁴⁾ A. R. Collatio cum Interpretatione Hieronymi

⁵⁾ A. R. Pars psalterii Hebraici.

⁶⁾ A. R. Psalterii translatio ad Sophronium Hieronymi.

⁷⁾ H. 1 S. 1 ⁸⁾ A. R. Vocabularius hebraicus primus

לְבָרֵךְ ad בְּרִי adscripsi: abiit etc. Consequenter egi per totum primum psalmum et quidem de nominibus et adverbis facilis erat opera, sed dolebat mihi valde, non inveniri in verbis, nisi raro, primam personam praesentis indicavi, ut est apud Latinos *thema. amo, lego, audia*. Tamen pergebam cum tempore, maxime nocturno, quia interdia mihi erant lectiones audiendae cum aliis Studiosis ¹⁾, in Secto et Ockam, similiter in Tartareto. Talia enim legebantur nobis, et disputationes exercebantur, interim nihil remittebatur alicui, nisi praefectori, de Choro frequentando, die noctuque, per septem horas diurnas ²⁾, aliquando, raro sex, erant et alia nobis multa agenda: legendum ad mensam, serviendum ad in usam, scutellae lavandae binis et binis consequenter, ut non nisi suffluratis temporibus, meo privato studio satisfacere possem. Quanto autem minus per temporis brevitatem poteram, tanto ardentius incumberebam, ne vel tantillum residui temporis elaberetur mihi ³⁾. Sic itaque proficiebam aegre pro voto, sed feliciter per Dei gratiam, hiememque istam anni 99ⁿⁱ et partem aestatis sequentis 1500 anni, exegi labore hoc improbo.

Citra medium Julii contigit, Capnionem ⁴⁾ Doctorem venire Tubingam, qui haecenus iudicem egerat in Camera imperiali Wormaciensi, vocatus a Duce Wirtenbergensi ⁵⁾, hospitatus penes Doctorem Summerhart. Is sciens de meis studiis indicavit mihi, si Capnionem alloqui cuperem, praesto esset, venirem ocius. Nullas mihi optabilior in mundo tunc nuncius obtingere potuisset, siquidem, haecrens in verbis, quomodo ea adnotarem, ignorabam haecenus. Idque rogabam scire anxius ⁶⁾. — Tunc subridens humanissimus Doctor Reuchlin dicebat, apud Hebraeos *thema* verborum non esse primam personam, nec Indicativi, nec Imperativi, sed terciam singularem praeteriti perfecti: hac regula accepta exultavi animo, sciens huiusmodi verbo

¹⁾ a. R. Studium scholasticum.

²⁾ a. R. Occupatio monastica.

³⁾ a. R. perdere tempus pretiosum non licet.

⁴⁾ a. R. D. Joannes Reuchlin.

⁵⁾ Das Festere ist nicht richtig. Er war 1498-99 in Speyerburg gewesen und dann nach der Heimkehr zurückgekehrt, vgl. Reuchlin Z. 16 ff.

⁶⁾ Idque — anxius a. R.

opus id divinum, velle me ad primum requisitorem reddere, vendituro, ei ne quid detrimenti bibliopola pateretur in questu, annuit, viderem, sed scirem, non posse eam a quoquam emi, nisi pro floreno cum dimidio. Hoc audiens exultavi plurimum, audiens tam parva obtinendam, quam timebam, ut rem novam vix sex aut octo florenis obtinendam. Adhuc cum ea meum guardianum Paulum, suppliciter orans, fide juberet pro me bibliopolae, pro tanta pecunia, sibi tuto praestanda, ut liber mihi non eriperetur. Consensit sponte, ego paravi librum¹⁾, signavi capita, et Croesi divitias assequutum me gaudebam ex animo. Statim Spiram amiculo scripsi, suppliciter orans, ut duorum florenorum munere, vel eleemosina me prosequeretur amicus, quibus pro comparandis necessariis libris omnino, ut egenus et pauper, egerem. Statim annuens misit, ea conditione, ut me non enacem ad alienam crumenam exhiberem; fatis ego tunc ditatus, alius postea nihil unquam ab ipso postulavi, vel librorum vel pecuniarum: statim ab exordio Biblia tota legi, et Dictionarium mihi paravi hebraicum²⁾; sed de verborum radicibus nondum audiveram praeceptum Reuchlini, sed, ut dixi, haerebam. Cum vero Reuchlinus secundo veniens³⁾ audiret me cepisse concinere hoc pacto Dictionarium, rogabat audiente Conrado Summerhart, quot verba vel dictiones uno die adnotarem, dixi sine certo numero, utpote in primo Psalmo supra triginta, in secundo pauciores, siquidem semel adnotata postea non adscriberem nisi numero Psalmi vel capitis adjecto, donec ex Concordantia translationis intelligerem fixam et certam esse vocatuli adnotati significatum. Subintulit Capnion, se quoque cepisse moliri hoc opus⁴⁾, et iam fere complevisse tractationem verborum incipientium ab Aleph. Instabat quoque hortando, ut pergerem strenue, se quoque profecturum pro virili, visurus, uter alterum opus finiundo suum anteverteret. Id autem contigit in medio ferme Julii mensis. Processi ego pro virili assiduis operi incumbens, et usque ad finem Octobris insistens, tota hoc modo perlegi Biblia, colligens radices, et loca adsignans, plurima verbis rarioribus et non prorsus communibus.

1) a. R. parata Biblia Tubingae.

2) a. R. Dictionarium paratum.

3) sec. ven. a. R.

4) a. R. Rudimenta Reuchlini.

Ad Novembris initium Stuttgartem descendens, attuli laborum meorum fructum¹⁾ et specimen. Videns diligentiam vir magnus ille, et admiratus operis tanti, tam breve tempus, quo fuerat exantlatum quaerebat modum²⁾, dicebat se non absolvisse partem incipientiā ab Beth conquestus non nunquam toto perfecto Isaia, non invenisse verbum, quod theutonicus Dictionarius suus³⁾ ostenderet. Indori hebraice in Isaia, quia pro more Judaico, capita non adnotarentur libris hebraicis, inveniens enim scriptum $\pi\alpha\tau$, significare Ratten, idque inveniri in Isaia, necesse se habuisse aiebat perlegere totum Isaia, et tamen non invenisse illud Ratten, siquidem non ut Jeronimus transtulit: gith invenit, sed Ratten, sic de aliis. Si autem adscriptum invenisset, Isaiae Capite 24 statim invenisset verbum $\pi\alpha\tau$, a Jeronymo gith interpretatum intellexisset idem esse quod Ratten vel Gith, vel ut alii volunt pagellam vel folium. Videns autem adiecisse me dictionibus meis capitum quoque numeros, et similiter a. b. c. d. e., rogabat, praeberet sibi commodarem laborem meum⁴⁾, quo sublevaretur in suo, ne cogeretur totum evolvere librum, cuius caput unicum sufficeret, meo labore adscriptum. Respondi viro paratum me id officii praestare ei, ad communem utilitatem, si tantum permetteret mihi, ut quae congesseram vocabula contastus, mihi prius rescribere ordinatius per seriem Dictionariorum liceret, ne interim fructu laboris mei carerem; id me brevi tempore confecturum sperare. Annuit Capnion, et me vicissim exaudivit, petentem ab eo exemplar manuscriptum grammaticae R. Mosse Kimhi, quod ab eodem Judaeo germanice translationem habebat⁵⁾, qui Ulmensi sacerdoti alia fragmenta transtulerat. Redi lactus Tubingam⁶⁾, denique rogavit me, ut quod jam scripserat de nominibus, ab & incipientibus, nimis inordinate, et tumultuario intermixtum, ego non

¹⁾ a. R. laboris fructus.

²⁾ Hier folgt im Mscr. confec?

³⁾ a. R. Dictionarii Judaeorum inepti tunc erant.

⁴⁾ a. R. Pellicanus Reuchlino succurrit.

⁵⁾ a. R. Grammatica Rabbi Mosse Kimhi germanice translata Heudlin's Sammlung von schindis Schriften ist im Originalen nachgelesen: Heudlin S. 112 ff.

⁶⁾ Amanaensis Reuchlino Pelicanus a. R.

gravare aut mirandum rescribere¹⁾ quo posset aliquando typographi impendunt, apponere illud, ordinemque corrigendum. Aperto capite, et libro aut quam mecum absumens, redii lectissimus Tubingam. Intra mensis spatium rescripsi, et ordinavi collecta thematic in seriem Dictionarii, et grammaticam R. Mosse rescripsi et ad festum Thomae apostoli²⁾ accepta reportavi; rescriptam quoque rudimentorum suorum partem primam pro litera Aleph³⁾, et quae interim pauca conscripserat ad mundum rescribenda suscepi, quae et posteriore anno usque ad literam Cheth confecta, similiter rescripsi⁴⁾; quod tum alius nemo inveniretur, qui simul eam latinis et hebraicis graeca quoque scribere pariter posset.

Eodem quoque anno 1504. confeci grammaticam hebraicam⁵⁾, quam ea quae in tribus fragmentis, quae perscripsi, continebantur, quorum intellectum ex germanicis translationibus discere cogebat, multo labore et cogitatu, sed et Dictionario jam collecto, adieci quoque ex graeco Dictionario graecas hebraicorum verborum interpretationes⁶⁾.

Eo tempore audiens doctissimus Carthusianus Friburgensis domus, Gregorius Reschius⁷⁾, author margaritae philosophicae, e Friburgo ad me misit doctum Baccalaureum, Martinum Obermüller⁸⁾, pictorem etiam egregium, et ingeniosum, ut a me disceret hebraea, vel quae huc rem collecta rescriberet sibi. Is nulla occasio fuit conferendae grammaticae, sed eam non perfeci⁹⁾, quod sentirem dubia mihi multa, quorum nullam inveniebam ab aliquo resolutionem, expectabam autem eam grammaticam, quam Capulion dictionario promiserat addendam, quod autem tardius est factum, nempe anno 1506.

¹⁾ Red. — Tab. hatte P. geschrieben, als ihm der folgende, wichtige Theil des Gespräches aufiel, den er hinschrieb, ohne den Vorberath zu streichen.

²⁾ 21. December. ³⁾ ead. — Aleph in der Hdschr. unterstrichen.

⁴⁾ a. R. adverba incipientia ab א.

⁵⁾ a. R. Grammatica hebraica Pellicani.

⁶⁾ a. R. Dictionarium trilingue. P.

⁷⁾ a. R. Gregorius Reschius Chartusianus.

⁸⁾ a. R. Martinus Obermüller, mir sonst nicht bekannt.

⁹⁾ Darauf folgt: into aliis non concessi, was je seinen Sinn giebt.

Man wird erkennen, daß der oben mitgetheilte Bericht Pellikan's nicht nur für Pellikan selbst, sondern auch für Mendelin von Wichtigkeit ist. Die nahe Beziehung, wie sie nach unserm Berichte zwischen Mendelin und Pellikan geherrscht hat, eine Art von Mitarbeiterschaft, ist sonst aus keiner Quelle bekannt. Es bleibt immerhin merkwürdig, wenn auch dadurch die Glaubwürdigkeit Pellikan's nicht erschüttert werden soll, daß Mendelin in dem Vorberichte zu seinem Verfaßten der Hülfe Pellikan's nicht Erwähnung thut.

Noch ein Anderes wird aus diesen Mittheilungen deutlich, nämlich daß die von Adam Vitae theologorum, s. v., dann von Schnurrer (Nachr. von den Lehrern der hebr. Viter. in Tübingen S. 3 fg.), dann von Steinschneider (Bibl. Handb. S. 109 No. 1531) und manchen Anderen erwähnte Schrift Pellikan's *De modo legendi et intelligendi hebraea* Basel 1503 nicht erschienen ist. Schon daß sie nicht in Berlin, Paris, London, Oxford, Basel zu finden ist, sprach gegen ihre Existenz; doch sind noch stärkere Beweise vorhanden. Nikolaus Ellenbog, der Mönch von Ottobeuren, hatte dem Conrad Pellikan Börsenstein's Grammatik zugeschickt, für welche dieser sich bedankt (4. Oct. 1514) und bemerkt, daß er die drei von Börsenstein angführten Grammatiken kenne und in eine zusammengezogen habe. Diese habe er erst veröffentlichen wollen, nachdem ihm durch Mendelin's Grammatik einige Zweifel gelöst worden seien; da dies aber nicht geschehen und andere Umstände hindernd in den Weg getreten seien, „so liegt das Werk unvollendet unter meinen Papieren.“ Darauf ermahnt ihn Ellenbog, doch dafür zu sorgen, daß seine Arbeiten über die hebräische Sprache endlich erscheinen (11. October 1514)¹⁾. Dasselbe ergiebt sich auch aus Pellikan's Autobiographie. Hier wird zunächst von der Grammatik fast mit denselben Ausdrücken gesprochen, wie in den eben mitgetheilten Briefen (vergl. oben S. 212) und der *Modus legendi et intelligendi hebraea*, von dem oben (S. 207) die Rede ist, ist eben wirklich die von Pellikan befolgte Art, hebräisch zu lesen und zu verstehen, und konnte höchstens von Jemand, der die Stelle flüchtig ansah und sich namentlich durch die Randbemerkung täuschen ließ, als Titel einer Schrift aufgefaßt werden, welcher dann der getäuschte Ort und Jahr des Erscheinens beilegte.

¹⁾ Beide Briefe im Ellenbog'schen Briefmiser. in Ottobeuren lib. II. opp. 72 u. 73. fol. 14—150. Die Hauptstellen daraus sind von mir mitgetheilt in der *Desterr. Vierteljahrschr. f. kath. Theol.* X, 452, N. 1.

Es ist merkwürdig, wie spät Pellikan dazu kam, seine beträchtlichen Sprachstudien zu verwerthen. Die großen Werke, in denen er dies that, sollen aber hier nicht berührt werden, sondern nur von ein paar seiner Bemühungen gesprochen werden, die noch seiner Bildungszeit angehören.

In Basel, wo er von den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts an lebte, wurde er durch seine amtlichen und mancherlei literarischen Geschäfte von der regelmäßigen Beschäftigung mit der mühsam gewonnenen hebräischen Sprache zurückgehalten. Nur privatim scheint er gelegentlich von seiner Kenntniß Anderen mitgetheilt zu haben. So hat sich in der Baseler Bibliothek ¹⁾ ein Autograph Pellikans erhalten, das ein hebräisches Alphabet und die einfachsten Grundzüge der Elementargrammatik enthält, und mit der eigenthümlichen Bemerkung schließt, welche uns die seltsame, freilich auch sonst bekannte Thatsache in Erinnerung bringt, daß das Studium der hebräischen Sprache damals noch mit einer gewissen Feinlichkeit betrieben werden mußte: *Haec frater [Gouradus] Pellicanus] rev. fratri J. St, ut nemini unquam communicet nisi vel in sacris literis alioquin probe erudito et studioso vel erga eum seu ordinem nostrum optime merito. Adjuvatus in deo et fide. Anno 1508 Basileae.*

Aber auch Größeres plante er. In einem gleichfalls zu Basel aufbewahrten Briefe an Joh. Amerbach (Ruffach 29. Aug. 1509) beruhigt er diesen, daß die Arbeit an der Hieronymus-Ausgabe, trotz seiner Abwesenheit von Basel, fortschreite und legt ihm den Plan vor, sieben [Buß]psalmen, nach der Art des Origenes in 6 verschiedenen Sprachen herauszugeben ²⁾. Doch wurde damals aus dem Plane Nichts.

Als aber die Hieronymus-Ausgabe sich ihrer Vollendung näherte, führte Pellikan seinen Plan theilweise aus, indem er der Ausgabe einen dreisprachigen Psalter hinzufügte, später wendete er den Psalmen nochmals seine Aufmerksamkeit zu und veranstaltete eine Ausgabe des hebräischen Textes.

Beides theilt Pellikan selbst mit in einer bisher nicht beachteten Vorrede, die er der von seinem Freunde Sebastian Münster

¹⁾ G I, 63 Folioblatt. ²⁾ Basel cod. G II, 13^a: *Subiit cogitatum, ut septem psalmo. Originis pro studiosorum incitamine et nostra gloria per hexapla. codicinas. Prima columna habente graecum, secunda 70 translationem, tertia communem, quarta translationem vulgarem ten enim penes Judaeorum traditionem, quinta translationem Sophronianam, sexta hebraeum.*

veranstalteten Ausgabe der Sprache Salomonis vorangeschickt hat (Basel 1. Aug. 1520) ¹⁾. Darin erzählt er, nachdem er von seinen eben genannten Arbeiten gesprochen, daß die kleine Grammatik des Jabritius Capite non sine nostro sudore exarata sei und daß dieses Buch, sowie die übrigen, welche sich zur Aufgabe setzen, das Erlernen der hebräischen Sprache zu erleichtern, Lob und Anerkennung verdienen. Besonders rühmlich sei aber die Veröffentlichung der biblischen Bücher im Urtext, da dieser, trotz der Punctuation ²⁾ und der Erklärung der Rabbiner nur zum Heile des Christenthums dienen könne; auch die Heranziehung des Chaldäischen, nämlich des ächten, nicht des fälschlich von Pottsen ³⁾ so genannten, sei von Werth ⁴⁾.

Aber auch nachher dauerte es noch einige Jahre, bis Pellikan seine hebräischen Kenntnisse in größeren Werken verwerthete, und zwar bis 1532, da er, seit 1526 Professor der hebräischen Sprache in Zürich, seine Bibelcommentare zu veröffentlichen begann. Sein hebräisches Vexikon, das nach Steinschneider ⁵⁾ 1540 herauskam, habe ich nicht gesehen, aber einen 17 Jahre früher geschriebenen Brief über dasselbe gefunden, der wohl der Mittheilung werth ist.

Der Brief (Autograph in der Vadianischen Bibliothek, St. Gallen Tom. II, No. 160) ist an Thomas Blaurer gerichtet und lautet:

Pio et erudito adolescenti domino Thomae Blaurero Constantiae amico.

Salutem in Christo. Graciam habeo sinceritati tuae, optime Plaureri (sic), qui facile in amicorum tuorum album admiseris hominem qui parum alioqui respondere possit laudatissimae indoli

¹⁾ Der Titel lautet: **משלי שלמה** Proverbia Sa | lomonis. | Praefatio in aedi | tionem Parabolarū Fra | tris Conradi pellicani | minoritae | Epitome hebrai | cae grammaticae Fra | tris Sebastiani mu | steri minoritae. 10 Bogen à 8 Bl. in 8°. M. (S.: Basileae apud Joannem | Frobenium mense Augu | sto An. MDXX.

²⁾ Ueber die später so viel besprochene Frage nach der frühen oder späten Entstehung der Punctuation äußert sich Pellikan so: Punctorum quoque non tantopere habenda sit ratio quae post Christum glorificatum Judaica constat factione decreta, etiamnum desunt voluminibus autenticis Hieronymo nostro vel incognita vel contempta.

³⁾ Johann Pottsen (nicht Oberg, wie Pellikanus schreibt), hat das Arabische aramäisch genannt.

⁴⁾ Die Einleitung schließt mit einem Lobe Sebastian Münster's.

⁵⁾ Bibl. Handbuch, S. 109, No. 1533.

tuae. Verum hac in re sponte gratificari potero, paratior ad majora, dum vires suppetent, mire delectatus studio tuo collato in sacras literas hebraicas, saecularibus ingeniis et a spiritu dei semocioribus minime gratas quae elegantiam tamen et aurium pruritus afferant probantibus.

Dictionarii nostri rationem exigis et quibus autoribus; accipe paucis. Secundum ordinem alphabeti themata hebraicae dictionis collocavimus, et ex universa scriptura canonica sententias citavimus et collegimus concordantiarum more quas in utrumque testamentum latine dudum habuimus. Nomina librorum, numeros capitum et capitum capitula per literas adnotando semperque e regione adscripsimus ¹⁾ nostram translationem, cujus nimia varietate, ut nosti, licet aequivocatio ingens emergat, tamen omnium insimul locorum et sententiarum collectione perspecta certa significati ratio haberi poterit; locusque loco explanabitur et interpretationis ambiguitas ad unum aliquod certum revocari poterit a cordato iudice. Si quando pro raris occurrentibus non sufficit nobis ecclesiastica nostra translatio, adiunximus septuaginta. Crevit opus in grande volumen, superatque si memini versuum quinquaginta milia hebraice et totidem latine, ut sit simul concordantia hebraica, dictionarium, collatio sententiarum, emendatio translationis et commentarium cujuslibet loci ex quolibet, ut certior explanatio grammaticalis haberi non posse videatur. Bapiri libros quos vocamus 20 habet. Adjecimus inventarium quasi lexicon aliud latino praecedente hebraica, usui futurum etiam ignorantibus hebraica, ut non minus collationem hujus modi facere possint et judicare de translatione nostra. Propriorum quoque nominum orthographiam in ordinem redegitur, canonesque adjecimus quibus facile germana interpretatio a studioso discerni queat, ne confusione et morali libri illius, eum possint biblia habent junctum lectori impedi possit, ut hactenus ne *בית שבת* similiter ac *בית שבת* exempli gratia *בית שבת* et *בית שבת* pro faceto superstitionis errorator exponat. Videbunt nonnulli intellecto ad oculum et verborum variae conjugationes. Adjunctur tamen formula generalis pro singulorum ordinum verbis declinandis. Crevit in immensum opus, ut Frobenius sine socio expensarum opus aggredi distulerit, ad

¹⁾ a. R. vulgata.

futuras mundinas aggressurus. Cumque sententiae integrae sint, facilior erit et certior collatio et proverbiorum loco haberi poterunt. Simul phrasim linguae clarius inde consequimur, quod, ut nosti, maximi retulerit.

Contuli Lutheri nostri translationem germanam et vehementissime placet, ut minor posthac necessitas sit investigandi hebraicam veritatem nisi tantum praeceptoribus. Omnia haec quidem coepi, sed fratris ejusdam labore et vigiliis elucubrata sunt, me tamen iudice et directore absoluta, qui nuper abjecta cuculla libertati christianae se reddidit: Marcus Heilandus, adolescens optimus, sine cujus opera perpetuo manum delituisse.

Tu itaque si me amas, charissime mi Thoma, laboris quoque et instituti tui mihi rationem non celes et quid promoveris, si inventione tua ¹⁾ nostram superaveris eximie gratulabor, sin minus, conatum illum tuum non potero non maxime probare et laudare. Utinam contentur multi et prodeat opus aliquod nostro longe celebrius, poenitebit nequam insumpti laboris, dum fructus desideratus vel per quemcumque proficiat. Quam alacriter tibi cuncta ostenderem, si quando ad nos descenderes. Ex Basilea 12. Dec. 1523.

Conradus Pelicanus tuus.

Addo, ut dictionarium Complutense nihil sit, si nostro operi comparetur, cujus mihi copiam fecit D. Jo. Faber Constantiensis, quem indoleo fabulum ²⁾ fieri dum papistas veretur et defendit tales quales orbis novit et abominatur.

Diermit muß ich schließen. 1526 war Pellican's Verzeiit vorüber, nun sing er an zu lehren: manderlei Ratzen, die ich über ihn aus späterer Zeit gerunden habe, muß ich einer andern Gelegenheit vorbehalten.

¹⁾ Die Handschrift hat tuo.

²⁾ Nämlich unständliches Geschwätz: wie die faba (Fabe) zur fabula, so faber zum fabulus.

III. Thomas Wurner.

Unter den zahlreichen Schriften Thomas Wurner's finden sich auch zwei, in welchen er sich mit hebräischer Sprache und jüdischen Dingen beschäftigt. Auch sie verrathen, wie die meisten anderen wissenschaftlichen Arbeiten Wurner's, die große Leichtgläubigkeit, zugleich aber auch Leichtfertigkeit, mit welcher er arbeitete, und haben, gleichwie die übrigen zu der Zeit, da er in dem heftig tobenden Parteienstreite eine kämpfende und leidende Stellung einnahm, zu Lobsprüchen der Freunde und Schmähungen der Gegner Veranlassung gegeben, auch Wurner selbst dazu getrieben, das Wort zu seiner Vertheidigung zu ergreifen.

Während nämlich Wilibald Pirckheimer Wurner unter den Gelehrten aufzählt, die sich für Reuchlin ausgesprochen haben und die das Studium des Hebräischen für Theologen nöthig erachten (Hutt. opp. ed. Böcking I, 152), will H. v. Gassein, der witzige Gegner Wurner's, durch seine Bemerkung, W. habe in Krakau einem Juden Bücher gestohlen, wohl Wurner's ganzes angebliches Wissen als ein gestohlenes hinstellen und singt von ihm:

Was wilt im vil hebreisch-sagen
er kündte bast parnößlin jagen.

Wurner hat sich dann selbst in der Schrift: „Ob der König von England ein Vüguer sey oder der Luther“ über seine hebräischen Kenntnisse, besonders im Gegensatz zu denen Luthers, ausgesprochen:

„Du bist eben ein iurist wie du hebreisch bist, wa du etwa ein hebreisch wort am fensterbret gelesen hast, so schmetterstu es in deine biederly als ob man solt wenen du hettest dz ganz esrom vearba in einem gesser gessen. Ich bin dreissig iar mit umbgangen vnd kan dennoch nit derei, aber du hast es augenblicklich entpfangen, meinst wir solten so sit uff dich halten vnd dir das glauben; doch so du ie wilt hebreisch sein, wil ich dir ein hebreischen rat geben, völgstu mir, es wird beß um dich ston. Nozor leschoncha mera ossfasocha midaber mirmah. Ich het dir's bas in hebreischen buchstaben geschriben so hab ich fein.“ (Scheible: Kloster IV, 932.)¹⁾

Wurner hat uns selbst Gelegenheit gegeben, zu beurtheilen, ob und was er im Hebräischen verstanden hat. Er hat nämlich zwei

¹⁾ Diesen und die beiden übrigen Nachweise verdanke ich der Güte des Hrn. Archivari H. v. Siebenau in Zürich.

Schriften veröffentlicht, die von einem der Sprache völlig Unkundigen nicht herrühren können. Sie droffen mich beiden Schriften behandelt die Ostergebräuche der Juden 1). In einer an die Väter des Franziskanerordens gerichteten Barrede erzählt er, daß, während er damit umgegangen sei, die Angriffe des Paulus Burgensis gegen Nikolaus von Vhra abzuwehren, die Väter ihm 24 Traktate zum Uebersetzen gegeben hätten. „Ich habe Euch gehört, weil ich eher Freunden nützen wollte, als dem Feinde schaden. Bitte Euch aber, daß Ihr sonst mich nicht von meinem Plane abzubringen versucht, denn die Abwehr jener Angriffe, welche unsern Vhra, als einen des Hebräischen Unkundigen darstellen wollen, ist ein heiliges Werk.“ „Nun habt Ihr die Uebersetzung jener 24 Traktate, welche hoffentlich weder bei den übelnehmerischen Juden, noch bei den Christen Widerwillen erregen werden. Wenn ich aber Fehler gemacht habe, so bin ich wohl zu entschuldigen, da ich nicht von frühe an im Hebräischen unterrichtet wurde, sondern erst spät einige Proben gelernt habe.“

Dann giebt er eine Uebersetzung der Gebete, welche von den Juden bei der häuslichen Feier des ersten (und zweiten) Pessachabends, der sogen. Maasabab, gesprochen werden, mit der nicht sonderlich judenfreundlichen Einstellung, daß dieses Gebet eigentlich nur für Palästina geboten, das Sprechen desselben außerhalb dieses Landes daher ein Verbrechen wider Gottes Befehl sei. Von dieser Uebersetzung kann man sagen, daß sich in ihr einzelne richtige Stellen finden, die aber fast durch ein Wunder in alle die falschen und verkehrten gekommen zu sein scheinen. Um den Beweis zu führen, daß diese Behauptung nicht übertrieben ist, könnte ich ein paar Seiten des hebräischen Textes und der murnerischen Uebersetzung einander gegenüberstellen, doch glaube ich, daß auch ein paar Proben genügen werden. W. übersetzt. ערלית mit eruditio oder doctrina;

1) Der Titel lautet: פסח וקרבן Pasch et celebratio pasche (d) judeorum cum orationibus eorum et benedictionibus mense ad literam interpretatis cum omni observatione uti soliti sunt sume pauci extra terram promissionis sine omni anni paschalis celebratio per orationem doctorem Thomas Murner ex hebreo in latinum translata eloquium. Darunter ein Bild, eine ziemlich nette Zeichnung, die in der Schrift noch 5 Mal vorkommt: Drei Juden vor einem redenden Hirsch stehen. H. 8. 30. 1. hatte Gestalten um einen Schild, auf dem patriarcha steht. 4. 2. 146. 15. 20. in 4^o T. D. u. S. [Lit. 1512]. Ein Exempl. dieser Schrift in der Kst. Stadtbibl., das ich benutzte.

כְּהִלְכֹתָ: non senui; וְזִכְרִי לֹא: imitamus ritum novum; וְנִחַם: sicut ambulavit; אֵל שֶׁנִּי בִּעֲקֶר יָאֵר אֶתְהַקְדֵּם: creatorem suum et certe cum acuerit dentes.

Aus einem Abschlusse, der zu deutsch heißt: „Damit aber nicht etwa Jemand glaube, daß dem Vater dieser Unterricht schon an dem ersten Tage des Monats Nisan obliege, darum wurde gesagt, an diesem Tage. Diesen Ausdruck könnte Jemand verstehen: Den ganzen Tag, darum wurde hinzugesagt: wegen dessen, d. h. nur zu der Zeit, da unge säuertes Brod und bittere Kräuter vor Dir liegen“, macht er Folgendes: Completi sunt principia mensium doctrinae dicens in die hac. certe in die ista completa est doctrina, propter hoc ne dicas certo in tempore isto non est aliud quam panis iste azymus et olera consolationis ante te.

קָרַבְתָּ: überiehet er: עָסְתָּ: castigavit nos, נִצְרִים: humiliarunt Egyptum, יָצָא לִבִּי: exi cogitans, אָזִים: fugiens (st. gezwungen), עַל יְדֵי שָׂרָף: in bello; וְהָרַב: hoc accidet, אַרְבַּע: quadraginta, מֵאָחִים: centum.

Am Schluß der Hagadah stehen ein paar Gedichte; Wurner hat sich auch hier nicht die Mühe beiderseits lassen, dieselben zu übersetzen. Auch hier ist wieder die Naivität des Mannes anzustarren, der oft ziemlich stilles und zusammengefaßte lateinische Worte als eine Uebersetzung des nicht selten schwierigen, aber stets sinnvollen hebräischen Textes giebt und, gleichsam zur Entschuldigung, die Worte hinzufügt: In his canticis requiruntur multa argumenta, sicut in psalmis tituli sunt necessarii; alioquin non erit aperta sententia talium in rithmis conscriptorum.

Auch hier will ich mich mit einer Probe begnügen. Die vorletzte Strophe des zweiten Gedichtes (נִצְרֵי הָיִים) bedeutet Folgendes: „Noch einen Tag verweilte ihr König zu Nof, bis die Zeit herankam des Pessach; unsichtbare Hand schrieb den Untergang Zul's hin an Pessach: der Prophet sah vorher das schreckliche Ende des Gastmahls am Pessach.“ Stett dessen sagt Wurner: Usque ad diem calorem stabat et usque ad defensionem pascae; aperiens manum scribens characterem protectionis pascae; manifestasti disponens mensam in die pascae.

Diese Proben werden sicherlich anreichen, um das Gesagte zu beweisen. Dieselbe Unwissenheit tritt auch in einem andern Schriftchen Wurners ähnlichen Inhalts hervor, das die jüdischen Tischgebete ent-

hält¹⁾. Eine Lesart dabei zu verwechseln und um noch einem Joden das Urtheil zu ertheilen, wolle ich mich nicht trauen. Es ist richtig, und in der That ist die Uebersetzung nicht: „Du hast mich Trauern verwandelt in Trost, hast meinen Säuerz gesüßt und mich mit Freude begnadet.“ Dann, so spricht der Herr, wie die Jungfrau sich freuen im Tanze und Jünglinge und Greise zusammen und ich werde ihre Trauer wenden zur Freude und ich werde sie trösten von ihrem Kummer. Denn nicht will der Herr, Dein Gott, hören auf den Bileam, sondern er wendet Dir Fluch zum Segen, weil der Herr Dein Wort Dich liebt.“ Statt dessen sagt Warner: „Du hast unser Trauren verwandelt in ein freudiges, und gibst freudig, und hast mich umgeben mit freuden als ein dankende Jungfrau, und die erlittenen alten hast du auch also erfreuet und gibst in sie freudig in freuden, alle hast du mich getroßt mit freuden.“ Von allem dem haben Malan erwidert, das außer gott verlorst halt sein erlitten in ein segen, das dich liebet der her unser gott.“

Aus den obigen Bemerkungen und Proben geht wohl hervor, daß Warners Kenntnisse im Hebräischen, selbst im Vergleich zu den verhältnißmäßig geringen skills Zeit rassen, noch unbedeutend sind.

Daher würden die beiden oben besprochenen Schriften nicht die Beachtung verdienen, welche wir ihnen so eben beigemessen haben, wenn sich nicht ein höheres, historisch-kritisches Interesse an sie knüpfte, als ihr Inhalt zu erwecken scheint. Zwei Jahre vor Warners Schrift war nämlich ein Buch mit ähnlichem Titel, aber mit wesentlich verschiedener Tendenz erschienen, Joh. Pfefferkorn's Pamphlet²⁾. Nachdem Pfefferkorn in demselben die Verhauhe der Juden am Ostersfest kurz geschildert und ausgeführt hat, daß diese Schandthat, richtig gedeutet, nichts anderes sind als eine Anklage und Beweis für die christ-

¹⁾ וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל Der ouden Wendung wie wir gott den sperren leben, und im umb die sperre danke. | Durch debedg lere perre Sector Thomas mürner | barfüßler erde von hieran der sprach in deutsch bei | Delmettschett. | Darunter dasselbe Bild wie in der vorigen Schrift. 1 Bl. unpagg. in 4°. M. G.: Gedruckt zu Mandelfurt durch Beal nur | ner vö Straß | burg. D. J. Nach einer Mittheilung des Hrn. v. Prebenau giebt es noch eine Deutsche, mit Jahreszahl verfehene, und eine latianische Ausgabe dieser Schrift. Ich benutzte die beschriebene aus der Frankfurter Stadtbibliothek.

²⁾ Eine genaue bibliographische Beschreibung aller Ausgaben dieser Schrift bei Böding, Opp. Hutt. supplement. vol. II, p. 64—66. Zu vergleichen ist auch m. Reuchlin, S. 212 ff.

liche Lehre, wendet er sich in großer Breite zu einem Gegenstande, der mit dem Inhalte der Schrift nicht in irgendem Zusammenhange steht, aber ein Verdammniß von Wypertan's Munde: der Verdammfarg der Juden. Im letzten Capitel rath er nachzuweisen, was die Juden nach den Vorschriften des Mose's Mord mit den Christen zu veramen, hat auf ihr ganz fundament, und dem unterwerfen sein, mit halten als es geboten ist. Und warum nicht kann es wohl leger des alten testaments lehren und hebt besonders die Sechshang der Wuchergebot und die Verbotten gegen die bestimmten Befolgungen hervor. Derelben Ort, nicht behandelt er sich im 4 Capitel nur mit der Erwähnung von dem, wie Mordtödtung Verbotung der Juden in der Christenheit aufzuzeigen, und fahrt im 5. und letzten Capitel alle Christen, besonders alle Johannes nachsehen auf, die Juden nicht reiten, nicht zu bilden, kann sich nicht mehr aufs Neue die Schmähung der Heiligen wiederhole.

Dem Schriftstellerformis gehört zu der nicht unbedeutenden Reihe seiner antijüdischen Schriften, in denen er zuletzt das Verlangen stellte, die Juden zu veramen, durch welches er mit Reuchlin in einen Fehdehampf gerieth, der dann die Veranlassung zu dem Reuchlin'schen Streite geworden ist.

In dem Reuchlin'schen Streite stand Warner nun auf Seiten Reuchlin's und es scheint, daß er, ohne direct für diesen einzutreten, indirect für ihn zu wirken meinte, wenn er die Namussenheit und Böswilligkeit des Gegners auf einem Gebiet, das dieser ganz zu beherrschen wollte, aufdeckte. Dasse Schriftformis in den Wenden und Schranken der Juden überall das Mordtödtung, Mordtödtung und aufdecken wollte, so und das Warner in Wenden und Schranken die Verbotung, wie er versteht, bei sich zu hat, was ein Verbotung, einen heimischen Weg, Mordtödtung, die gerichtliche Sitte bei den olympischen Spielen geschildert hätte.

Denn daß Warner im Reuchlin'schen Streite auf Reuchlin's Seite stand, ist ganz sicher. An drei Stellen der Dunkelmännerbriefe (lib. II. opp. 3. 9. 59) ist von seinem Auftreten gegen die Römer die Rede, ja an der letztangeführten heißt es ausdrücklich: composuit unum librum in defensioem Reuchlini. Man gibt es aber unter allen Schriften Warner's keine, von der diese Bezeichnung gelten kann¹⁾ außer etwa der oben angeführten, die freilich, wenn sie über-

¹⁾ Die von Bading: Commentar zu den Epp. obscur. vii. Hutt. opp.

haupt als Vertheidigungsschrift gelten kann, so zahlreich ist, daß sie den Gegnern nur sehr geringe Mühe hätte einzulösen brauchen.

Mag es nun zweifelhaft sein, ob Josef Warner unter den Neuchlinisten einen hervorragenden Platz einnehmen sollen; unter den Hebraïsten ist sein Platz ganz gewiß nicht bei den Führern, sondern bei dem Nachtrab, dessen Mitglieder guten Willen, aber sehr geringe Kenntnisse besaßen.

supplem. II, p. 753) angeführte Schrift: *Oratio ad capitulum provinciae superioris Alemanniae* kann gewiß nicht hierbei gehören, da sie nicht, wie Goedeke vermutet, 1515, sondern 1502 gehalten worden ist. Mittheilung des Hrn. Th. v. Pöbenau.

Die Julius-Universität Helmstedt und ihre Bedeutung für die Geschichte der Theologie und Kirche.

Von Dr. Wagenmann in Göttingen.

Unter glückwünschender Theilnahme des ganzen gebildeten Europa ist vor einem Jahre die Jubelfeier der Universität Göttingen begangen worden. Still und lautlos wird im Herbst dieses Jahres das dreihundertjährige Stiftungsfest der Alma Julia vorübergehen. Und doch war auch sie wie ihre gleichaltzige holländische Schwester eine Frucht der Reformation und der Geistesämpfe des XVI. Jahrhunderts, auch sie eine Burg und Pflanzschule evangelischer Glaubensfreiheit und protestantischer Wissenschaft, auch sie dereinst eine hochberühmte und hochverdiente Pflegestätte deutscher Gelehrsamkeit und allgemeiner Bildung, und darum gebührt auch ihr, wenngleich sie vor 67 Jahren, in den Tagen der Erniedrigung Deutschlands, fremder Willkür zum Opfer gefallen, dennoch auch heute noch ein dankbares Gedächtniß in den Annalen deutscher Geistesgeschichte und vor Allem in den Jahrbüchern deutscher Theologie ¹⁾.

¹⁾ „Noch immer lebt es an einer Bearbeitung der Geschichte der Universität Helmstedt“: – dieses Wort G. Henke's auf der ersten Seite seines Georg Calixt (1853) ist leider auch heute noch wahr, nachdem derjenige Sohn Helmstedts, der unter Allen wohl der befähigste war, um eine solche zu schreiben, nämlich G. Henke selbst, zu früh für die Wissenschaft beimgegangen. Dennoch ist er es und sein oben genanntes Meisterwerk, dem wir die gründlichste Darstellung der Gründung sowie der Gelehrten Geschichte der Alma Julia, wenigstens für das 16. und 17. Jahrh. danken; und auch die reiche, leider sehr zerstreute Quellenliteratur findet sich dort Bd. I. S. 2 und sonst in dem ganzen Werk, am vollständigsten verzeichnet. Es mag daher für diese kurze Skizze, die eine ausführlichere Arbeit nicht ersetzen, sondern lieber hervorrufen möchte, genügen, ein für allemal auf Henke, seinen Calixt und Briefwechsel von Calixt, seine Artikel in Herzogs Real-Encyclopädie (bei Caselius, Götting, Fabricius, Henke, Hesslun, Hoffmann, Horneius, Melanus, Mosheim, Musäus, Zenträtismus, Wendenhagen) zu verweisen.

Während andere protestantische Universitäten aus mittelalterlichen Gründungen hervorgegangen sind, indem die alten Formen dem neuen Geist so gut als möglich angepaßt wurden: so ist dagegen die Gründung der Universität Helmstedt, wie die von Marburg, Königsberg, Jena, Altorf eine unmittelbare Folge und Frucht der Reformation, der Schlußstein der landesherrlichen Neuorganisation eines kleinen territorialen Kirchen-, Schul- und Staatswesens aus der Zeit der Vehrstreitigkeiten und Concordienverhandlungen des sechzehnten Jahrhunderts. Von vornherein tragen diese reformatorischen Gründungen auch einen anderen Charakter als die mittelalterlichen Universitäten, insofern sie äußerlich den Formen der letzteren sich angeschlossen haben. Diese waren, wenigstens ihrer ursprünglichen Idee und Einrichtung nach, kirchlich klerikale Anstalten, geistliche Körperschaften, unter bischöflicher oder päpstlicher Auctorität gegründet, vom Papst oder Kaiser mit Rechten und Privilegien begabt, bestimmt zur schulmäßigen Pflege und Ueberlieferung der Wissenschaft im Dienst der Kirche und nach den Normen der Kirche.

Die neuen protestantischen Universitäten bedürfen zwar auch noch pro forma der kaiserlichen Bestätigung und erfreuen sich kaiserlicher Privilegien, sind aber in Wahrheit landesherrliche Anstalten zur Pflege christlich-humaner Bildung und Wissenschaft, insbesondere aber zur Heranbildung tüchtiger und geschickter Männer für den Dienst der Kirche, des Staats und des gemeinen Wesens, „damit Kirchen und Aemter mit geschickten Personen versehen werden möchten“. Wohl prävalirt auch hier, bei diesen protestantischen Universitäten des Reformationszeitalters (im Unterschied von den akademischen Gründungen des modernen Kulturstaats), immer noch der religiöse Zweck: denn „*pietatis causa academiae fundatae sunt*“, und eben darum steht auch jetzt noch die theologische Facultät wenigstens nominell an der Spitze der Facultäten. Aber auch die weltlichen Studien gelten nach achtprotestantischer Anschauung so gut als die theologischen als *gratum Dei sacrificium*, auch die weltlichen Berufsarten und darum auch die weltlichen Facultäten als *pars ecclesiae Dei*, und die ganze humanistisch-polyhistorische Ausbreitung und Gliederung der Wissenschaft findet ihr höchstes und einheitliches Ziel in der „Beförderung und Ausbreitung der Ehre Gottes und des allgemeinen Nutzens“.

Eben diese Gedanken und Ziele waren es, von denen Herzog Julius von Braunschweig ausging, als er zum Abschluß seines landesherrlichen Reformationswerkes eine eigene Landesuniversität zu gründen

sich vornahm: wie die andern, im 16. Jahrh. neugegründeten oder reorganisirten Universitäten, so sollte auch Helmstedt vom Anfang an Beides zugleich sein — eine Pfanzstätte der evangelischen Wahrheit und eine Pflegestätte der Humanität und des Rechts. Wie Kirche und Staat in der Person des Königen zur Einheit zusammengefaßt waren, so sollten auch in der Gestaltung der Universität kirchliche und politische, theologische und humanistische, confessionelle und allgemeine Bildungsinteressen sich die Hand reichen und eben in der friedlichen und glücklichen Harmonie dieser verschiedenartigen Interessen sah Herzog Julius der „Friedsame“ und „Glückhafte“ seiner staatlichen, kirchlichen und pädagogischen Ordnungen schönsten Ziel und höchste Aufgabe.

Am 11. Junius 1565 war sein Vater, Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig Wolfenbüttel, nach 54-jähriger wechselvoller Regierung gestorben. Herzog Julius war sein jüngster Sohn, aber einziger Erbe. Geboren 1528 im Jahre des Speyerer Protestationsreichstags, ursprünglich für den geistlichen Stand bestimmt und ausgebildet, früh für die evangelische Lehre gewonnen, aber eben darum von seinem eifrig katholischen und reformationsfeindlichen Vater zurückgesetzt, ja eine Zeit lang gehaßt und verstoßen, später mit dem alternenden und vereinsamten Vater ausgeöhnt, kommt er in reifem Alter erst zur Regierung (11. Junius 1568), ist nun aber auch während der 21 Jahre seines durchaus friedlichen und meist glücklichen Regiments (1568–1589) unablässig bemüht, nicht bloß die von den früheren Regierungen herstammenden Wunden zu heilen, sondern auch durch kluge und sparsame Haushaltung, durch strenge Ordnungsliebe und unermüdlche Thätigkeit, durch eine das Große wie das Kleine gleichmäßig umfassende Treue, Umsicht und Energie das Gedeihen seines Landes zu heben und seines Volkes geistliche wie leibliche Wohlfahrt zu fördern — als ein Friedefürst im vollen Sinne des Wortes, als ein zwar nicht makelloser, aber ehrenwerthes und charaktervolles Musterbild eines evangelischen Fürsten, der sich von Gott berufen weiß zum *custos utriusque tabulae*, zum *defensor pacis* und *nutritor ecclesiae*.

Seine erste Sorge gehört der Kirche und Schule: auswärtige Theologen werden berufen, vor Allen Martin Chemnitz, damals Prediger und Superintendent in Braunschweig, Jakob Andrea, der Tübinger Kanzler, und Peter Ullrich von Magdeburg, Abt von Kloster Bergen bei Magdeburg. Eine Kirchenvisitation wurde vorgenommen, ein Consistorium in Wolfenbüttel eingesetzt, eine Kirchenordnung

publicirt, die sog. Wolfenbütteler d. d. 1. Januar 1569, im Cultus wesentlich dem lutherischen Typus Norddeutschlands, in der Kirchen- und Gemeindeverfassung mehr den Württembergischen Ordnungen des trefflichen Herzogs Christoph der sog. großen Kirchenordnung von 1559, nachgebildet. An die Kirchenordnung schloß sich, gleichfalls nach Württembergischem Vorbild, eine Klosterordnung an, durch welche die Braunschweigischen Mannsklöster in ihrem wesentlichen Bestand und Besitz erhalten, aber in geistliche Bildungsanstalten verwandelt wurden. Als höhere Anstalt aber „zur Auferziehung der lieben Jugend in aller Gottesfurcht, freien Künsten und Sprachen, auch Pflanzung der christlichen Gemeinde“ sollte ein Pädagogium zu Wandersheim (im dortigen Barfüßerkloster) dienen, das am 19. März 1571 eröffnet wurde. Aber auch dieses genügte den Wünschen des Herzogs und dem Bildungsbedürfniß des Landes nicht für die Dauer, da es die Zahl der Schüler bald nicht mehr trug, und die höheren Facultätsstudien von den Braunschweigischen Landeskindern fortwährend auf auswärtigen Universitäten gemacht wurden: Julius beschloß die Errichtung einer Landesuniversität.

Als Sitz derselben wurden Wolfenbüttel, Alfeld, Helmstedt in Vorschlag gebracht: letzteres, eine aus der alten Benedictiner-Abtei S. Ludgeri, einer Colonie von Herden, emporgehene Braunschweigische Landstadt, in dem Hügelland nördlich vom Harz anmuthig gelegen, wurde gewählt, obgleich oder vielmehr eben weil im äußersten Nordosten des Landes unweit der Grenze gelegen, da man hier am ehesten auf Zuzug aus dem übrigen protestantischen Norddeutschland rechnen zu dürfen. Der Abt von Marienthal trat die nöthigen Räumlichkeiten zur Errichtung von Hörsälen und Stipendiatenwohnungen ab, und so konnte zunächst den 14. Julius 1574 das Pädagogium zu Wandersheim nach Helmstedt verlegt werden. Eine herzogliche Deputation ging nach Prag, um vom Kaiser Maximilian II. die Genehmigung zur Errichtung einer Universität einzuholen: am 9. Mai 1575 wurde die kaisertliche Urkunde über die Privilegien der neuen Stiftung ausgestellt, der Herzog selbst berieth zu Riddagshausen mit Chemnitz aus Braunschweig und dem Rostoder Professor David Ehrträus die Gesetze der Universität, ein Kostenausschlag für ein Convict von 144 Stipendiaten wurde aufgestellt, ein Landtag zu Wolfenbüttel bewilligte die nöthigen Geldmittel.

So konnte den 15. October 1576, am zwölften Geburtstage des erstgeborenen Sohnes von Herzog Julius, des Prinzen Heinrich Julius,

die feierliche Eröffnung der neuen Julius-Universität erfolgen. Der Herzog selbst erschien mit großem Gefolge; in der Stephanikirche wurde der zum ersten Rector perpetuus ernannte Prinz Heinrich Julius von dem herzoglichen Kanzler Joachim Münfinger von Grundeck (geb. 1514 zu Stuttgart) feierlich mit dem rothen Rectormantel bekleidet, der kaiserliche Privilegienbrief verlesen, darauf das Lutherlied „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“, angestimmt und von Dr. Martin Chemnitz die Rede gehalten „über die Einsetzung der zwölf Apostel und die Schulhistorie vom Anfange der Welt“. Er redet darin in der umständlich-gründlichen Weise der theologischen Geschichtsbetrachtung jener Zeit zuerst von den Schulen des alten Testaments, beginnend von dem paradiesischen Baum der Erkenntniß, von den Ervätern, Aegyptern und Chaldäern, von Levitenstädten und Prophetenschulen, wie von den Schulen der Pharisäer und Schriftgelehrten; dann kommt er auf die Schule des Herrn Christi, die dieser im N. T. selbst angerichtet und gehalten habe, so wie auf die Schulen der Apostel, auf die mittelalterlichen Kloster- und Stiftsschulen, auf die Gründung der Universitäten. Nachdem er sodann in einem zweiten Theil gezeigt, wie der Satan allezeit den Schulen feind, und wie er dieselben darum entweder gehindert oder zerstört, oder durch sein Unkraut verdeckt habe: so kommt er endlich auf die neugegründete Hochschule, ihre Entstehung, ihre guten nützlichen Ordnungen, dadurch allem Unheil, das der Satan in christlichen Schulen zu stiften pflegt, soviel menschlich und möglich, soll vorgebeugt werden, und schließt mit dem Wunsch und Gebet, daß diese neue Academia im Namen des Herrn und mit Gottes Wort möchte geheiligt, gesegnet und eingeweiht werden, ja daß der Sohn Gottes selbst in dieser neuen hohen Schule allzeit seinen Mund aufthun und durch die berufenen Mittelpersonen selber alhier lehren wolle.

Dem entsprach es, daß hierauf feierlich die Bibel sammt der päpstlichen Schenkung und *Corpore doctrinae* dieser Universität als heiliges depositum ins Verwahr zu verwahren überantwortet, und in den Statuten angesetzt wurde, daß sämmtliche jetzigen und zukünftigen Professoren aller Facultäten die im Worte Gottes geoffenbarte Norm der wahren Religion und das in die herzogliche Kirchenordnung aufgenommene *Corpus doctrinae christianae* (das sog. *Corpus D. Julium*) mit Treue und Wahrhaftigkeit zu lehren und zu treuer Beobachtung sich verpflichten. Vor Allem wurden die Lehrer der theologischen Facultät, deren Zahl auf 4 festgesetzt wurde, darauf ver-

pflichtet, die Erhaltung des religiös im *Vertrag von Worms* enthaltenen Lehre sich zur Hauptaufgabe zu machen, daher aber aller theologischen Streitsucht sich zu enthalten, so vielmehr um Friede, und Beschwichtigung aller odiosae et perniciosae contentiones, zur Erhaltung des Friedens und der Eintracht wohl zu streben (1).

Eine theologische Facultät, die durch ihren Aussatz zur Enthaltung von Streit und Pflege des *Evangelii* verpflichtet war, mußte von Anfang an in jener Verfassung der *Stultithestologie* als eine „Singularität“ in der theologischen Welt dastehen, und Nichts ist den Helmstedter Theologen so oft zum Vorwurfe gemacht, Nichts ist ihnen schwerer verziehen worden, als eben ihre „Singularitas“ und ihr „studium pacis“. Denn es war eine Zeit, wo das Wort selig sind die Friedfertigen! der mit Unverständnis eifernen Menge für Thorheit galt, und Nichts pflegt in solcher Zeit des Vorturms schwerer vertragen zu werden, als wenn Einer es wagt, sich über die Streitenden zu stellen. Dieß war die Lage Herzog Julius' als Friedfertigen und seiner neuen Universität. Kortan blieb des Herzogs Liebe und Sorge seiner geliebten Julia, seinem neuen *Ein-Athen* zuwenden: „er einging mit seiner Akademie zu Bett und stand mit ihr auf.“ Ein botanischer Garten, ein Krankenhaus, eine Anatomie, Bibliothek — wurde angelegt; die Haupt Sorge aber war die Gewinnung tüchtiger Beauftragte für alle vier Facultäten, vor Allem für die theologischen, deren Weiden dem frommen rechtgläubigen und um Erhaltung der *vera religio* Lehre, aber auch um Herstellung der *Concordie* so eifrig bemühten Königen am meisten am Herzen lag.

Vier der sog. *Concordiermänner* — *Meibom, Chemnitz, Platonius, Selnecker* — standen dem Herzog zu Diensten, und hatten ihm theils bei der Reformation seiner Länder, theils bei Herstellung seiner Kirchen- und Lehrordnung, theils bei Errichtung der Universität und beim Entwurf ihrer Statuten mit Rath und That geholfen. Einer von ihnen hatte selber Fuß in die theologische Facultät der jungen Hoch-

¹ C. *Historia moralis et translationis universitatis Helmstedtensis* 1576. 4. *Vertr. von Worms*, Buch I, §. 2. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

schule einzutreten. Wohl aber waren sie dem Herzog behilflich, Theologen gleicher Richtung zu gewinnen.

Der erste der Helmstedter Theologen war Timotheus Kirchner, den der jugendliche Rector perpetuus gleich bei der Eröffnung zu seinem Vicerector ernannte: er gehörte zu den Thüringer Gnesio-lutheranern, hatte gegen Noiaphorismus, Majorismus, Synergismus mitgestritten. war als Gegner Striegel's 1562 abgesetzt, unter Herzog Johann Wilhelm als Professor nach Jena berufen 1567, hatte 1568 am Altenburger Colloquium theilgenommen, war 1572 nach Wolfenbüttel berufen, 1573 als General-Superintendent und Lehrer am Pädagogium in Sandersheim angestellt worden und von da als erster theologischer Professor an die neue Universität übergesiedelt, der er freilich nur wenige Jahre angehörte (s. u.). Im Jahr 1579 vertrieben, starb er 1584 als Superintendent in Weimar.

Neben und nach ihm gehörten zu der ersten Helmstedter Theologengeneration von der Gründung bis zum Schluß des 16. Jahrhunderts:

2. Tillemann Heshus, der Heißsporn unter den lutherischen Streittheologen des 16. Jahrhunderts, der nach seinen sieben Exilien hier sein letztes Asyl und seine Grabstätte fand, nachdem er bis an sein Ende unablässig docirt, geschrieben und gestritten, nur das Eine in seinem Testament bedauernd, daß er in seinem Amt nicht mehr gethan, daß er die Sünder nicht noch härter gestraft, die Kottengeister nicht noch eifriger widerlegt habe: er starb den 26. Sept. 1588.

3. Als dritter theologischer Docent trat im November 1576 ein der Würtemberger Basilius Sattler, geb. zu Neuenstadt an der Linde, von Jacob Andrea in den braunschweigischen Kirchendienst empfohlen, zuerst Prediger in Wolfenbüttel, dann 10 Jahre lang Professor in Helmstedt 1576 — 1586, zuletzt Generalissimus Superintendens des Herzogthums und einflußreicher Hierarch, gestorben 1624 in Wolfenbüttel mit Hinterlassung von 99 Kindern, Enkeln und Urenkeln, von Calixt als pater et patronus ignorantiae gebrandmarkt.

4. Johann Clearius, Landsmann und Schwiegersohn von Heshus, geboren zu Wesel, gestorben 1623 zu Halle, Vater eines berühmten Theologengeschlechts.

5. Daniel Hofmann, geb. 1538 in Halle, † 1611 in Wolfenbüttel, erster Helmstedter Doctor der Theologie, Anstifter des bekannten Hofmann'schen Streites (s. unten).

6. Heinrich Boethius, geb. 1551, † 1622, ein friedliebender

Mann, von Hefhus und Hofmann unabhängig, dennoch in einen Vehrstreit mit den Wittenbergern verflochten.

7. Johann Sötefleisch aus Seesen, einer der ersten Helmstedter Studiosen, Johann Arndt's Mitschüler, zuerst Professor in der philosophischen, dann in der theologischen Facultät 1587 ff., zuletzt Generalsuperintendent des Fürstenthums Wöttingen mit dem Sitz in Münden, besonders bekannt als Verfasser eines lang gebrauchten *Katechismus*, † 1620 in Wunstorf.

8. A. Celschius, aus Stendal berufen, aber nur kurz in Helmstedt und ohne Bedeutung.

9. Johann Heinrich Heidenreich aus Zittau, 1586 Pastor in Braunschweig als Nachfolger von Chemnitz, 1591–1599 Professor in Helmstedt, zuletzt in Frankfurt a. d. O., † 1617, ein vortreffliches Ingenium, aber ein unangenehmer, moroser und zautsüchtiger Mann.

10. Johann Mebes aus dem Erierischen gebürtig, Rector in Braubach am Rhein, zuletzt Professor und Generalsuperintendent in Helmstedt, † 1592.

11. Lorenz Scheurle, geb. in Ulm 1558, Schüler des Tübinger Philosophen Schegk, sowie des Straßburger Johann Sturm, ein humanistisch und philosophisch gebildeter Theolog und geschätzter Prediger, † 1613.

12. Caspar Pfaffrad aus Vened, in der Philosophie Ramist, in der Theologie Schüler und Anhänger von Hefhus und Hofmann; seine Doctorpromotion im Jahre 1598 gab den ersten Anlaß zu dem sog. Hofmann'schen Streit; er starb 1622.

Die erste Störung in den stillen Frieden der jungen Hochschule kam durch ein Ereigniß, das, so unbedeutend es an sich war, doch von größtem Einfluß wurde auf Helmstedt's und der ganzen braunschweigischen Landeskirche theologischen Charakter und confessionelle Stellung. Um seinen drei Söhnen Heinrich, Julius, Philipp Sigismund, Joadim Carl geistliche Pfründen zu verschaffen (der erste war schon als zweijähriger Knabe zum Bischof von Halberstadt gewählt worden, der zweite starb als Bischof von Breda und Osnabrück, der dritte wurde Dompropst zu Straßburg), hatte Julius sich dazu verstanden, denselben im Kloster Lunsburg die katholische Tonsur ertheilen zu lassen (d. 5. Dec. 1578). Das erregte nicht ohne Grund Anstoß bei des Herzogs evangelischen Unterthanen wie bei den evangelischen Glaubensgenossen auswärts: Herzog Wilhelm von Völnenburg ankerte, lieber wollte er seinen Kindern zum Grabe folgen, als sie

also lassen scheeren und schmieren; Chemnitz in Braunschweig tadelte den Herzog, daß er seine Kinder dem Moloch geopfert; Kirchner in Helmstedt glaubte gleichfalls nicht schweigen zu dürfen; auch von dem Herzog von Württemberg, von dem Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg, Pfalz kamen Vorwürfe. Kirchner hüfte seinen Freimuth mit der Absetzung 1579; Chemnitz war für den Arm des Herzogs unerreichbar; aber aus Aerger über seine und der anderen Concordienmänner und Fürsten Tadel sagte sich nunmehr Herzog Julius von dem bisher mit so großem Eifer geförderten Concordienwerk los und verblieb bei seinem 1569 entworfenen, jetzt neu redigirten *Corpus Doctrinae Julium*.

Das war eine nicht bloß für die Braunschweig-Wolfenbüttelschen Lande, sondern für die ganze fernere Entwicklung des deutschen Protestantismus epochemachende Wendung; denn dadurch wurde die von den Concordienmännern geplante Aufrichtung einer einheitlichen Lehrnorm und einer exclusiven lutherischen Gesamtkirche vereitelt und für ein zwar gutorthodoxes, aber anti-concordistisches und anti-ubiquistisches moderates Lutherthum eine Stätte bereitet.

Anfangs zwar, solange Herzog Julius regierte und bis zum Schluß des Jahrhunderts, behielt trotz der Trennung von dem Concordienwerk und trotz der Polemik, die besonders von Heshus seit dem Quedlinburger Gespräch 1583 gegen die schwäbische Ubiquitätslehre erhoben wurde, dennoch eine streng orthodoxe Richtung in Helmstedt wie im ganzen Herzogthum die ausschließliche Herrschaft unter solchen eifrigen Vorkämpfern des genuinen Lutherthums, wie es eben Heshus, Hofmann, Sattler und die andern oben Genannten zu sein beanspruchten: jeder Verdacht oder Versuch calvinisirender Lehrweise wurde von dem Herzog wie der Facultät auf's strengste zurückgewiesen: so in dem Fall des Hofpredigers Malsius. s. Schlegel, Kirchengeschichte Hannovers II, S. 294 ff. Julius erklärte wiederholt: „Wem seine Kirchenordnung nicht beliebe, den werde er weder als Rath, Professor oder Diener leiden“.

Als dann aber nach Julius Tod der humanistisch und juristisch gebildete, mehr weltlich als strengkirchlich gesinnte Heinrich Julius (1589—1613) zur Regierung kam, derselbe, der schon als zwölfjähriger Prinz der erste Rector der neuen Universität geworden und der fortan die äußerliche Übung wie die geistige Pflege derselben sich eifrig angelegen sein ließ: da gewann, zunächst in der philosophischen Facultät, bald aber, bei dem leitenden Einfluß, den diese hier im Unter-

chied von andern Universitäten bald gewahrt, an der ganzen Hochschule eine freiere, humanistisch-melanchthonische Richtung Eingang und nach kurzem Kampf das Uebergewicht. Die hauptsächlichsten Führer dieser Richtung waren zwei Männer, welche beide aus den Niederlanden abstammen, wiewgleich der Eine auf deutschem Boden geboren ist, — Johann Caselius (van Cheijel), geboren 1533 zu Göttingen, der Sohn niederländischer Eltern, die um des Evangeliums willen aus ihrer Heimath Geldern geflohen waren, Schüler von Josilins Faber und Michael Meander, dann Lieblingschüler von Melanchthon und Camerarius, der berühmte Humanist, Pädagog, Jurist und Universalgelehrte, mit dem Herzog längst befreundet, nun (1589—1613) dreiundzwanzig Jahre lang Helmstedt's beliebtester und einflußreichster Lehrer und weitberühmtes Licht, dabei ein treuer Sohn der evangelischen Kirche, aber theologischen Zänkereien stets abgeneigt; — und sein Landsmann, Schüler und Freund Cornelius Martini, geb. 1568 zu Antwerpen, als Kind mit seinen Eltern vor Herzog Alba geflüchtet, in Rostock gebildet, gelehrter Aristoteliker, schlagfertiger Dialektiker und universell gebildeter Vornhistor, Umfang des Wissens und Schärfe des Geistes in seltenem Maße verbindend, 1592—1621 in Helmstedt wirkend.

Zum entscheidenden Conflict zwischen beiden Richtungen, der von Julius gepflanzten theologisch-orthodoxen und der von Heinrich Julius begünstigten humanistisch-rationalen kommt es gerade an der Wende des Jahrhunderts 1598—1601 durch den sog. Hofmann'schen Streit¹⁾ über das Verhältniß der Theologie und Philosophie.

Es ist das bekanntlich eine der leidenschaftlichsten, aber auch der culturhistorisch wichtigsten und zukunftsreichsten unter den nachconcordistischen Vehrstreitigkeiten der lutherischen Kirche — einerseits ein Nachklang des mittelalterlichen Gegensatzes von Nominalismus und Realismus, andererseits eine Fortsetzung der reformatorischen Differenz zwischen Luther und Melanchthon, zwischen lutherischer Vehrreform und humanistischer Bildungsreform, und zugleich ein Vorspiel des späteren Gegensatzes von Supernaturalismus und Rationalismus. Früher selbst Professor der Philosophie, dann als Theolog Gegner der Calvinisten, Philippisten wie der Concordienformel, überhaupt einer jener

¹⁾ Dieser Streit ist neuerdings mehrfach Gegenstand ausführlicherer Darstellung geworden; vergl. darüber Thomasius, de controversia Hofmanniana, Erlangen 1844; Henke in seinem Catist, Bd. I. und in Herzogs Real Encycl.; Schlee, der Streit des Daniel Hofmann u. Marburg 1870

lutherischen Streittheologen. „wie Ismael wild und unbändig, dessen Hand wider Alle war und Aller Hand wider ihn“, sah Daniel Hofmann in dem großen Einfluß, den die humanistische Richtung und insbesondere das Studium der aristotelischen Philosophie in Helmstedt gewann, eine Beeinträchtigung des theologischen Studiums, eine Gefahr für die reine lutherische Lehre. Das herausfordernde Auftreten der Philosophen, von denen besonders der jugendlich übermüthige Cornelius Martini behauptet haben soll, wer ein guter Logicus und Metaphysicus sei, könne mit einem Blick die ganze heilige Schrift durchschauen, reizte ihn zum Widerspruch. Er schloß sich daher jetzt der Partei der Ramisten an und als 1597 ein herzogliches Verbot wider den öffentlichen Vortrag der ramistischen Philosophie in Helmstedt erging, so benutzte Hofmann im Jahre 1598 die Doctorpromotion seines Collegen Pfaffrad, um in einer Abhandlung und Disputation de Deo et Christi tum persona tum officio den Gebrauch der Vernunft und Philosophie in geistlichen Dingen als unberechtigt und gefährlich zu bestreiten. Hierin sahen nun wieder die philosophischen Collegen Hofmann's einen Angriff auf ihre Stellung und Wirksamkeit, eine Verlästerung der Vernunft und Philosophie, eine Injurie gegen die ganze philosophische Facultät. Sie erhoben Klage bei Prorector und Senat, und da Hofmann, statt seine Aeußerungen zurückzunehmen oder zu modificiren, nur immer verlegendender wurde, bei der herzoglichen Regierung. Er wurde zum Widerruf und zur Abbitte verurtheilt, und zugleich für einige Jahre von der Universität entfernt; später durfte er nach Helmstedt zurückkehren, sah sich aber bald durch körperliche Dienstunfähigkeit genöthigt, seine Vehrthätigkeit aufzugeben, worauf er 1611 zu Wolfenbüttel starb.

Für die Universität Helmstedt hatte der Hofmann'sche Streit das Resultat, daß in der philosophischen Facultät der Aristotelismus über den Ramismus, in der theologischen die melanchthonische Richtung über die orthodox-lutherische, — daß überhaupt an der ganzen Universität eine freiere wissenschaftliche Richtung die Oberhand erhielt. Frequenz und Mäße der Universität war im Wachsen trotz mancher, durch Krankheiten, Kriege, Stürme, Theuerung verursachten Störungen (in den ersten 50 Jahren nach der Stiftung waren mehr als 16000 Studenten immatriculirt), und am 15. Oct. 1612, im letzten Regierungsjahre des Herzogs Georg Julius, hatte die Alma Julia die Freude, endlich auch ihre eigene Wohnung beziehen zu können — das schon von Julius beabzweckt, aber erst von Heinrich Julius vollendete,

geräumige und prachtvolle, im Stil der Spät-Renaissance erbaute Aulæum. Zur Dotation der Universität kamen die Einkünfte von St. Agidien in Braunschweig und der drei Klöster Wende, Mariengarten, Hilmarthausen; die Bibliothek erhielt einen werthvollen Zuwachs durch Ankauf des von Glacius Almyicus hinterlassenen Bücher-schatzes.

Und nun beginnt, unter der Regierung der beiden Herzöge Friedrich Ulrich (1613 — 1634) und August (1635 — 1666) Helmstedt's glänzendste Zeit, die insbesondere durch die Wirksamkeit von zwei Männern herbeigeführt und charakterisirt wird, durch Georg Calixt (1614 — 1656) und Hermann Conring (1632 — 1681), den größten Theologen und den größten Polyhistor des 17. Jahrhunderts. An Nothen und Kämpfen fehlt es freilich auch in dieser Periode nicht: war es doch die Zeit des dreißigjährigen Kriegs, von welchem gerade auch die braunschweigischen Lande und die Stadt Helmstedt auf's schwerste heimgesucht wurden, so daß insbesondere während des dänisch-niederländischen Kriegs nach der Schlacht bei Vutter (1626) fast die ganze Universität auseinanderstob, drei Jahre lang kein Prorector mehr gewählt werden konnte, die Professoren keinen Gehalt mehr erhielten und keine Zuhörer hatten. Am schlimmsten stand es in den Jahren 1626 — 1633; etwas besser wurde es 1633 und 1635. Um so werthvoller war für die äußerlich so schwer heimgesuchte Hochschule in dieser Zeit der Besitz jener Männer, die in sich eine ganze universitas literarum repräsentiren und mitten in dem „Greuel der Verwüstung“ ein Licht anzünden, dessen milde und helle Strahlen nicht bloß weithin leuchten, sondern auch den Anfang einer neuen Zeit bezeichnen in der Geschichte protestantischer Theologie und deutscher Wissenschaft. „Wie ein Geschenk des Himmels“ — sagt Spittler — „erschien gerade in solcher Zeit Georg Calixt.“ Ueber ihn ist neuerdings soviel und so Treffliches geschrieben, daß es genügen würde, auch nur seinen Namen zu nennen, um den Charakter und die epochemachende Bedeutung der helmstedtischen Theologie des 17. Jahrhunderts zu bezeichnen ¹⁾.

¹⁾ Neben Hentze's klassischem Werk vergl. besonders noch Olsh., Calixt und der Zenkeltianus. Berlin 1846 und denselben Geschichte der protest. Dogmatik Bd. II; Schmid, Geschichte der kontroversiellen Streitigkeiten, Erlangen 1846; Baur in den Tubinger theol. Jahrbüchern 1848 und in seiner Kirchengeschichte Bd. IV; Ebel, kirchl. Leben des 17. Jahrh. I, S. 29 ff.; Torner, Geschichte der protest. Theol. S. 606; Krauß, Geschichte der protest. Theol. II, S. 4 ff.;

Was seine Universalität ausmacht, ist vorzugewerke ein Dreifaches: einmal seine Verortung der ethisch-praktischen Seite des Christenthums im Gegensatz gegen den einseitigen Dogmatismus der orthodoxen Theologen; zweitens seine Verthlegung auf historische Studien und seine Ehrfurcht vor dem christlichen Alterthum als dem gemeinsamen Einheits- und Ausgangspunkt der nachherigen getrennten Entwicklung; drittens endlich, aus beiden Elementen resultirend, seine irenische, evangelisch-katholische Haltung und Anschauung. Dieser letztere Charakter seiner Theologie war es besonders, der, zumal in den späteren Jahren seines Lebens, seit 1640 und 1645 wider den frieblichen Mann jenen erbitterten Kampf hervorgerufen hat, der in der Kirchengeschichte mit dem Unnamen der synkretistischen Streitigkeiten bezeichnet wird: die epochemachende Bedeutung Calixt's aber, sein unvergängliches, von allen Zeitfragen und Streitigkeiten unabhängiges Verdienst beruht in der Ethisirung der Theologie, in der Betonung des Praktischen in der Religion, des Fundamentalen im Christenthum gegenüber von den wechselnden Lehrformen, und eben damit in der Weckung des historischen Sinnes und des geschichtlichen Verständnisses von Religion und Christenthum. „Der unmittelbare Erfolg der Bestrebungen Calixt's war freilich nicht sehr bedeutend, aber auch die Gegner richteten mit ihrer Bestreitung Nichts gegen ihn aus; man kann vielmehr mit Recht sagen, daß jene ganze streitkünstliche Theologie des 17. Jahrhunderts sich am Synkretismus

neuentstund, vgl. v. d. Bret. I. S. 102 und Ehrenfeuchter, Christenthum und moderne Weltanschauung S. 188. — Wichtiges Material für seine Lebens- wie für die Geschichte des Christenthums jener Zeit enthält die (allerdings von v. d. Bret. nicht bemerkt) handschriftliche Correspondenz der beiden Calixt, die in 4 Bänden der Böttlinger Bibliothek aufbewahrt wird. Ich theile darmit, als charakteristisch für Calixt's herrliche Stellung, folgenden Satz aus einem Originallrief des großen Märtyrers an Georg Calixt mit (de dato Königsberg 14. Sept. 1641, im Anlaß des Gesprächs zu Thorn): „Gleichwie uns Euer auf unsern glücklichsten Wunschen erfolgende Willfährigkeit und daß ihr den Reformatio auf ihr höchsten Premiss setzet, denselben in *communis causa contra communem* et *per* *omnes* *officium* zu leisten, zu glücklichem Gefallen gereicht: alle werden mit Eurer zu so herrlicher Fleißarbeit gegen Euch zu erkennen nicht unterlassen, sondern auch nicht ihr werdet bei dem angefangenen Werk continuiren und daß das was dem Allerhöchsten zur Ehre und der christlichen Kirche wegen Minderung und Aufhebung der unseligen darin enthaltenen Streitigkeiten zu Frommen gereichen und dienlich sein wird, sohn es in Euren Verträgen, gern mit befördern helfen wollen.“ So der große Märtyrer an den großen Theologen Helmstedt's.

zu Tode gestritten.“ Das Hauptresultat der ganzen Bewegung war die gründliche Discredithung der orthodoxen Streittheologie und streitsüchtigen Orthodogie, die Andahnung einer mehr irenischen und moderaten Richtung in der lutherischen Theologie und Kirche — einerseits einer freieren, historisch-wissenschaftlichen, andererseits einer lebendigeren, ethisch-praktischen Richtung. Calixt und die Helmstedter konnten nicht siegen: sie standen zu einsam in ihrer von allen Seiten angefochtenen Singularitas, und es war in ihren eigenen Aufstellungen noch zuviel Unklares, Unfertiges, Unhaltbares, aber es lag in ihnen ein berechtigter Protest gegen das bisherige System, ein wirksames Ferment für die Gegenwart und eine große Weissagung der Zukunft.

Georg Calixt's eigene Helmstedter Wirksamkeit zerfällt (nach Henke) in vier nahezu gleichlange Abschnitte: 1) die ruhigere Zeit seiner ersten Amtsführung von 1615—1625; 2) die Jahre 1625—1634, wo die Universität zuerst von der Kriegsnoth getroffen wurde; 3) die Zeit von 1635—1645, in welche die meisten Streitigkeiten Calixt's mit katholischen Gegnern fielen, aber auch der erste leidenschaftliche Angriff des hannoverschen Pastors Starins Bücher gegen den „Grenel der Verwüstung in der Julius-Universität oder gegen den Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis, vom Jahre 1638—1640; und endlich 4) die letzten elf Jahre von 1645 bis 1656, seit dem Religionsgespräch zu Thorn, ausgefüllt mit fast ununterbrochenen Streitigkeiten mit lutherischen Gegnern bis zu Calixt's Tod den 19. März 1656.

Von den theologischen Collegen und Nachfolgern Calixt's ist freilich Keiner an Geist, Charakter und wissenschaftlicher Bedeutung ihm ebenbürtig; vielleicht am wenigsten sein Sohn, der jüngere Calixt, Friedrich Ulrich. Das Verzeichniß der Mitglieder der Theologenfakultät aus dem 17. Jahrhundert enthält folgende Namen, wobei wir nur den bedeutenderen einige biographische Notizen beifügen (vergl. oben S. 230. 231.):

13. Otto Vincken aus Soesfeld in Westfalen 1604—1608, gestorben als Pastor und Superintendent in Blankenburg im J. 1625.

14. Johann Gachte, aus Antwerpen gebürtig, Prediger in Hildesheim, 1608—1622 Professor der Theologie und Bibliothekar in Helmstedt, ein gelehrter Literator.

15. Theodor Berleiman, geb. 1576 zu Neustadt a. R., gestorben als Generalsuperintendent in Wolfenbüttel im J. 1645.

16. Georg Calixt, geb. 14. Dec. 1586, † 19 März 1656.

17. Heinrich Julius Strube, geb. in Wittenbützel, † 1629.

18. Michael Salther, geb. 1693 in Nürnberg, 1622–1627 Professor in Helmstedt, Hausgegnert von Calixt, später in als General-Superintendent in Celle im J. 1668, bekannt durch seine Harmonia und Gemina biblica, belohnt nach dem Tode durch einen Kaisersohn, den er 1644 dem „hytrefittlichen“ des frommen Julius Geseulius entgegensetzte.

19. Conrad Hornen (Hornojas) aus Braunschweig, Schüler von Caselius und Martini, der treueste und bedeutendste unter den Gefinnungsgenossen Calixt's, erst Professor der Philosophie, dann 1628—1649 der Theologie, viel angefochten besonders wegen seines angeblichen Majorismus.

20. Paul Müller, geb. zu Wittenberg, später 1636 Hofprediger und Consistorialrath in Hannover, gestorben zu Böttingen 1645.

21. Statius Fabricius, geboren im Hann'schen, † 1651.

22. Bathazar Sellarius, geboren im Schwarzburgischen, † 1671, einer der besten Schüler und Collegen von Calixt, sein Beichtvater und Redner.

23. Gerhard Titius, aus Quedlinburg gebürtig, Hausgenosse Calixt's, Lehrer und Begleiter seines Sohnes, Herausgeber und Commentator seiner Doctrin, einer seiner treuesten Schüler, dabei ein „ingonium animorum, pietate, caritate, justitia Deo hominibusque gratus“.

24. Friedrich Ulrich Calixt, der Sohn Georg's, geb. 1622, † 1701, aus der Geschichte der hytrefittlichen Streiftigkeiten satissam bekannt.

25. Joachim Hilkebrand, geb. 10. Nov. 1623 zu Kloster Wattenried, in Jena, Leipzig und Helmstedt gewohnt, Schüler von Calixt, aber nicht in allen Stücken mit ihm einverstanden, besonders ausgezeichnet als Kenner der Kirchengeschichte und kirchlichen Archäologie, 1652–1662 Professor in Helmstedt, zuletzt 30 Jahre General-Superintendent in Celle, † 1691, Verfasser zahlreicher Schriften.

26. Peter Musäus, Bruder des berühmten Jenerer Theologen Johannes Musäus, geboren im Schwarzburgischen, Professor in Rinteln, Helmstedt, zuletzt in Altd., † 1674.

27. Gerhard Theodor Meier, geb. 1633 in Hannover studierte in Wittenberg und Helmstedt, Professor hier seit 1661, † 1693, besonders verdient um theologische Ethik und kirchliche Alterthümer.

28. Johann Saubert, geboren in Nürnberg, 1660–1672 Prof. in Helmstedt, später in Altdorf, Coming's Schwiegersohn, † 1688.

Dann folgen die minder bedeutenden:

29. Heinrich Rigner, bekannt als Müller, † 1692; 30. Paul Heigel, Mathematiker und Theolog; 31. A. Krüding; 32. Heinrich Uffelmann; 33. Jakob O. Grotius, Bd. V. Museum; 35. Heinrich Wolsburg, welche am Ende des Jahrhunderts wieder die zwei bekannten: 36. Johann Fabricius aus Alorf, aus einer alten lutherischen Theologenfamilie, zuerst Professor in seiner Vaterstadt, seit 1697 in Helmstedt, 1709 seines Amtes entlassen, aber erst 1729 gestorben; und endlich 37. Johann Andreas Schmid, aus Worms gebürtig, früher in Jena, seit 1694 in Helmstedt, † 1726, besonders bekannt als Kirchenhistoriker und kirchlicher Archäolog.

Weit der bedeutendste aber von Salzt's Schülern, Collegien und Gesinnungsgenossen ist ein Mann, der zwar nicht der theologischen Facultät speciel, aber in gewissem Sinn allen Académien angehört hat, — wie die bekannte, von St. Meibom verfasste Grabchrift ihn nennt: „regum principumque consiliarius, juris naturalis gentium publici doctor, philosophiae omnis peritissimus, philologus insignis, orator, poeta, historicus, medicus, theologus: multos putas hic conditos? unus est — Hermannus Conringius, saeculi miraculum“. Dieser Wander der Welt, dieser größte Bohémist des 17. Jahrhunderts, der Herrscher der deutschen Rechtsgeschichte, wie er neuerdings genannt werden ist, war geboren zu Norden in Ostfriesland den 9. November 1606; er hatte 1629 ff. in Helmstedt studirt, war dann auf einige Jahre nach Leyden gegangen, 1632 als Professor der Naturphilosophie zurückberufen, später Professor in der medicinischen Facultät geworden und nun 40 Jahre lang bis zu seinem 1681 erfolgten Tode Helmstedt's größter, auch vom Auslande her vielbewunderte und verehrte Herrscher geblieben. Auch zu verschiedenen theologischen Disciplinen, besonders zum Kirchenrecht, Kirchengeschichte, im theologischen Element und Axiomgetriebe hat er aus dem Schatz seiner umfassenden Gelehrsamkeit merkwürdige Beiträge geliefert, hat die Infallibilität des Papstes und der Concilien bestritten, die Jesuiten bekämpft, den Rechtsbestand des westphälischen Friedens und das gute Recht der protestantischen Kirche vertheidigt, eine verbesserte deutsche Bibelübersetzung befohlen, ist für seinen Collegien Calixt und die pietas academiae Juliae in einer eigenen Schutzschrift wider Hegidius Strauch und an die calumniatores eingetreten, hat an den damals soviel verhandelten Fragen über Union oder Kirchenfrieden sich bethetheiligt, auch, über exegetische, kritische, dogma-

tische Fragen sich ausgesprochen. Von ganz besonderem Interesse für seine wie für unsere Zeit sind aber Conring's kirchenpolitische Anschauungen — seine entschiedene Befürwortung der religiösen Toleranz, seine bedeutungsvolle Mahnung, daß nicht die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses, sondern vielmehr die religiöse Intoleranz — die *negata dissentienti libertas* — zur Untergrabung staatlicher Ordnung führe, andererseits aber auch seine eben so entschiedene Betonung der staatlichen Kirchenhoheitsrechte, der *auctoritas majestatis civilis circa sacra*, und zwar ebensovohl gegenüber der römischen wie der protestantischen Kirche. Leider fehlen in der sechs Folianten umfassenden Gesamtausgabe der Conring'schen Werke gerade seine theologischen Arbeiten zum größten Theil und auch sonst hat ihm die Geschichte der Theologie noch nicht die Würdigung zu Theil werden lassen, die er verdient.

Dieselbe Richtung auf ein alle Gebiete des scibile umfassendes polyhistorisches Wissen hatte damals auch in anderen der Helmsiedter Gelehrten, wie namentlich in der berühmten Familie der Meibome (Heinrich M. † 1625, Johann Heinrich † 1655, Heinrich II. † 1700, Brandanus M. † 1740), Hermann Dietrich † 1745), ihre Vertreter; und ebenso zeigt sich auch in der theologischen Facultät neben der irenischen oder synkretistischen eine archäologische Tendenz in Lehrern, wie dem gelehrten, besonders um kirchliche Alterthümer verdienten J. Hildebrand, W. Th. Meier, J. M. Heineccius, J. A. Schmid u. A., besonders auch in Johann Fabricius (1697—1709). Vetterer freilich, so berühmt er als Gelehrter war, hat sich und seinen Collegien einen um so schlimmern Namen gemacht durch die übergroße Condescendenz, womit er sich dazu herbeiliess, im J. 1704 den Uebertritt der braunschweigischen Prinzessin Elisabeth Christiane, Gattin des Herzogs Anton Ulrich, zum Catholicismus zu vertheidigen in einem Gutachten: *an liceat sine salutis discrimine a sacris Lutheranis ad pontificia transire?* Fabricius mußte zuletzt, weil er sich von dem auf ihm ruhenden Verdacht der Begünstigung der Apostasie nicht genügend zu reinigen wußte, seine Professur aufgeben im J. 1709, behielt aber seine Abtei Rönigsutter und andere Ehrenstellen bis zu seinem Tod 1729.

In der politischen Stellung der Julius-Universität war bereits seit 1635 eine wichtige Veränderung insofern vorgegangen, als Helmsiedt nach dem Aussterben der Wolfenbüttel'schen an die Dannenberg'sche Linie des welfisch-braunschweigischen Hauses (die Herzöge August

1635—1666, Rudolf August 1666—1704, Anton Ulrich 1704—1714, August Wilhelm † 1731, Ludwig Rudolf † 1735) gekommen, die Universität aber „als ein herrliches Kleinod dieser Lande“ Eigenthum des Gesammthausess, also gemeinsame Landesuniversität für Hannover und Braunschweig geworden war. Freilich war dieses Doppelregiment nicht zum Vortheil der Hochschule: die Eifersucht zwischen beiden Häusern, die Einmischung fremdartiger dynastischer Interessen diente zur Verflümmung der Universität, die ohnedies seit 1694 in dem benachbarten Halle eine gefährliche Concurrentin erhalten hatte. Als aber jenes Verhältniß später, nach dem Aussterben der Dannenbergischen Linie und nach der Gründung der Georgia Augusta zu Göttingen durch das kurfürstlich-königliche Haus sich wieder löste: da begann auch Helmstedt's Sinken, der Anfang des Endes 1735—1809.

Von den theologischen Professoren aus diesen letzten Decennien nenne ich nur noch die Namen. Von Wenigen derselben wird noch näher die Rede sein. Es sind: 33. Christoph Wiedeburg; 39. Fr. Weise; 40. J. V. Niemeier; 41. Justus Chr. Böhmer; 42. Chr. H. Rithmeier; 43. J. C. Schramm; 44. Joh. Lorenz Mosheim; 45. Chr. Münden; 46. Chr. T. Seidel; 47. H. J. Wütemeister; 48. Joh. Chr. Blum; 49. Joh. Ernst Schubert; 50. G. A. Vertling; 51. Anton Julius von der Hardt; 52. Joh. Benedict Carpzow; 53. Wilhelm Abraham Teller; 54. Joh. Fr. Rehtopf; 55. Joh. Casp. Belthusen; 56. H. Phil. Conrad Henke; 57. David Julius Pott; 58. H. Ph. Sextro; 59. Anton A. H. Pichtenstein; 60. Andreas Fr. G. Glaser: — im Ganzen seit Gründung der Universität, also in 233 Jahren, 60 ordentliche Professoren der Theologie neben 76 Juristen, 46 Medicinern, 96 Professoren der philosophischen Facultät, i. Feier des Gedächtnisses der vormaligen Hochschule Julia Carolina zu Helmstedt. Helmstedt, 1822. 4. S. 70 ff.

Auch jetzt wieder in diesen kritischen Jahren stand an der Spitze der theologischen Facultät ein Mann, von dem man mit Recht sagen konnte, daß er allein eine ganze Universität aufwiege, — ein Stern erster Größe am Himmel deutsch-protestantischer Wissenschaft — Johann Lorenz Mosheim, der Vater der neueren Kirchengeschichte, der universell gebildete Vermittelungstheolog und vielbenutzte Kanzelredner, der 24 Jahre lang 1723 bis 1747 der Universität Helmstedt angehörte und hier seine zahlreichsten Werke schuf, während er nur noch seinen letzten Lebensabend 1747—1755 als Kanzler der

neugegründeten Georgia Augusta zu Göttingen verbrachte. Er war der letzte Hält der Julius-Universität, bei welcher beständig zu verbleiben er seinen hohen Gönnern, den Herzögen August Wilhelm und Ludwig Rudolf, gelobt hatte; die meisten Studenten waren inetwegen da: ubi Moshemius, ibi academia. Was er für die theologische Wissenschaft überhaupt, was er insbesondere für die historische Theologie geleistet, ist zu bekannt und gerade neuerdings zu oft besprochen ¹⁾, als daß es hier einer ausführlichen Erörterung bedürfte. Es genügt daran zu erinnern, daß auch seine Größe wie die eines Calixt oder Conring und anderer Helmstedter Größen nicht in irgend einer genialen Einseitigkeit bestand, sondern in der harmonischen Vereinigung verschiedener Eigenschaften: insbesondere ausgebreiteter Gelehrsamkeit, weltmännischer Bildung, gründlichen Quellenstudiums, feinen Urtheils, besonnener Kritik, glücklicher Combinations-, klarer und geschmackvoller Darstellungsgabe. Fast in allen theologischen Disciplinen hat er gearbeitet, gelehrt und geschrieben. Aber auch er konnte dem zunehmenden Sinken der durch so viele schwierige Verhältnisse eingeengten kleinen Universität nicht auf die Länge Einhalt thun, ebensowenig als die Reformen des neuen Herzogs Carl 1735–1780. Die seit 1714 auf den englischen Königsthron erhobene kurfürstliche Linie des braunschweigischen Wesamthausens gab jetzt 1745, im Besitz ihrer eigenen Landesuniversität, ihre Rechte an Helmstedt auf; Herzog Carl suchte durch eine Reihe von wohlgemeinten Verbesserungen — Einrichtung eines philologischen Seminars, eines Predigerseminars, theologischen Sphorats, Gehaltsverhöhnungen, Verbesserung der Bibliothek und dergl. eine Wiedergeburt der alten Julia zu bewirken, die nun nach ihm den Doppelnamen der Julia Carolina annimmt.

Aber Alles will nicht mehr recht anschlagen: „Die Universität stirbt nicht und lebt nicht recht“, hatte Moshemius schon 1740 geschrieben, und als er dann 1747 auch vollends dem neuen Glanz Göttingen's und dem Drängen des trefflichen Münchhausen folgte, dem er zuvor schon bei der ersten Einrichtung und besonders bei der Gestaltung der theologischen Facultät mit seinen einsichtsreichen Rath-

¹⁾ Ueber Moshemius vergl. besonders Schröckh, *KG.* Bd. I.; Stäudlin, *Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte*, 2. 150 ff.; Rüde, *de Moshemio*, 1837; Henke in Herzog's *theologischer Real-Encyclopädie*; Baur, *Epochen*, 2. 118; Gäß, *Geschichte der protestantischen Dogmatik* III, S. 208; Ehrenfeuchter in *Göttinger Provinzialen*. Göttha, 1872.

schlagen gedient hatte, so blieb für die verarmte ältere Schwester kaum noch etwas Anderes übrig als vollends abzusterben.¹⁾

Aber auch an der ferneren Entwicklung der Theologie des 18. Jahrhunderts, an den letzten Kämpfen der absterbenden Orthodoxie mit der Aufklärung und dem theologischen Rationalismus hat Helmstedt einen nicht unrühmlichen Antheil genommen.

Der Uebergang aus der pietistischen in die rationalistische Periode zeigt sich besonders in dem gelehrten, aber höchst wunderlichen Hermann von der Hardt, geb. 1660, 1690 Professor der orientalischen Sprachen in Helmstedt, 1727 wegen rationalisirender Exegese seiner akademischen Funktionen enthoben, aber erst 1746 im 86. Lebensjahr als Senior der Universität gestorben. Die Wolf'sche Richtung in der Theologie mit ihren vernunftmäßigen Gedanken über allerlei christliche Wahrheiten hatte einen Repräsentanten in Johann Ernst Schubert, der aus Jena kam und nach Greifswald ging, († 1771). Die Theologie der Aufklärung aber hielt ihren Einzug in Helmstedt mit Wilhelm Abraham Teller, der 1761 auf Ernesti's und Jerusalem's Empfehlung aus Leipzig berufen wurde und, wie Bahrdt der Vater ihm beim Abschied soll gesagt haben, seine Orthodoxie in Leipzig ließ, seine Heterodoxie nach Helmstedt mitbrachte. Hatte schon seine 1761 herausgegebene Topik der Schrift von einer freieren Schriftbehandlung Zeugniß gegeben, so brachte vollends sein 1764 in Helmstedt erschienenes Lehrbuch des christlichen Glaubens Kirchenbehörden und Facultäten in größte Aufregung.

Gleich weit entfernt die Grundlagen des Christenthums antasten zu wollen, vielmehr nur ein Versuch, auf biblischer Grundlage und mit Vertassung des überlieferten Schemas der orthodoxen

¹⁾ Von besonderem Interesse für die Kenntniß der theol. Anschauungen Mosheim's und so zu sagen das wichtigste Erbstück, das durch ihn von Helmstedt auf Göttingen übergegangen, ist der von Mosheim verfaßte Entwurf der Statuten der theol. Facultät, ausgezeichnet durch den Geist der theol. Moderation, der Besonnenheit und Friedfertigkeit, der darin weht: „Niemand soll zum prof. theol. angenommen werden, der nicht hinlängliche Proben seiner Wissenschaft, seines friedfertigen Gemüths, seines gelesenen Wesens gegeben. Alle Glieder sollen sich wie Brüder und Knechte des demüthigen und liebevollen Erlösers lieben, und weder eitle Ehr- noch Eigennützigkeit; nicht nur unter einander sollen sie in brüderlicher Einigkeit leben und das Werk des Herrn mit gesammten Kräften treiben, sondern auch das Band des Friedens mit der übrigen ev. Kirche auf's sorgfältigste unterhalten u. c.“ (E. Kehler, Gründung der Universität Göttingen 1855. S. 270 ff.)

Dogmatik die christliche Lehre unter einfachen und praktischen Gesichtspunkten darzustellen, also mehr biblische Theologie als Dogmatik, erregte das Buch solchen Anstoß, daß es in dem orthodoxen Kurssachen confisciert und verboten, von dem eigenen Bruder des Verfassers wie von seinen Helmstedter Collegen als ein socinianisch-pelagianisch-undchristliches Machwerk bekämpft wurde, ja daß es sogar dem um den guten Ruf und die Frequenz der Universität ängstlich besorgten Magistrat der Stadt Anlaß gab, von der Regierung Teller's Entfernung zu verlangen. Glücklicherweise bot sich nach wenigen Jahren (1767) ein Ausweg durch die Berufung Teller's nach Berlin zum Propst von Stöln und Mitglied des Ober-Consistoriums¹⁾, und in Helmstedt selbst glaubte man das sicherste Gegengewicht gegen die Teller'sche Theologie zu besitzen in einem Theologen von bestem orthodoxem Ruf und Namen -- in Johann Benedict Carpzow,²⁾ der schon 1748 als Ordinarius græceus von Leipzig nach Helmstedt berufen, später in die theologische Facultät eingetreten und nun von dem Herzog beauftragt war, zur Widerlegung Teller's und zur Rettung des orthodoxen Rufes der Hochschule 1768 seinen *liber doctrinalis theologiae purioris* herauszugeben. Stärker als in Teller und Carpzow konnte in der That der in den letzten Decennien des 18. Jahrhunderts hervorgetretene theologische Gegensatz kaum in einer und derselben Facultät repräsentirt sein.

Erst im Anfang des neuen Jahrhunderts, im Jahre 1803, starb dieser letzte Sproß des berühmten lutherischen Theologen- und Juristengeschlechtes, dieser letzte Standhalter der lutherischen Orthodoxie, der auch dadurch als Feind aller Neuerungen sich bekannte, daß er bis an sein Ende seine Vorlesungen nur lateinisch hielt. Wie wenig aber dieser letzte der Carpzow's es vermochte, dem überall einziehenden Geiste der neuen Zeit einen Damm entgegen zu setzen, zeigt sich, wie Tholuf bemerkt, schon darin, daß er sich nicht abhalten ließ, denjenigen aufstrebenden Theologen zum Schwiegersohn anzunehmen, in welchem Helmstedt das, was es in Teller verloren, reichlich wieder gewann -- den letzten bedeutenden Helmstedter Theologen, der im Todesjahr der Universität selbst starb, Heinrich Philipp Con-

¹⁾ Ueber Teller vergl. besonders Tholuf's Artikel bei Herzog, sowie Gaf's Geschichte der prot. Dogmatik IV. S. 206 ff. Man hat die Anlage des Teller'schen Lehrbuchs bekanntlich mit Zbleiermader's Glaubenslehre verglichen.

²⁾ Auch über Carpzow ist vor Allem der Artikel Tholuf's in Herzog's Real-Encycl. und der betr. Abschnitt bei Gaf a. a. O. zu vergleichen.

rad Henke, geb. 3. Juli 1752 in dem braunschweigischen Dorf Sehlen an der Weser, † 2. Mai 1809.

Er hatte 1772 ff. in Helmstedt unter den Theologen A. J. von der Hardt, J. F. Rehkopf und H. Carpzow studiert, 1776 die Redaction der von Schirach gegründeten *Ephemerides literariae Helmstadiensis* übernommen, war dann 1777 Professor der Philosophie, 1780 Doctor und ordentlicher Professor der Theologie geworden und wirkte von da an nahezu 30 Jahre lang als akademischer Lehrer und Schriftsteller fast auf allen Gebieten der Theologie als Kirchenhistoriker, Exeget, Dogmatiker, praktischer Theolog und Prediger, als Abt von Michaelstein, als General-Superintendent und Vice-Präsident des Consistoriums etc. Sein wissenschaftliches Hauptverdienst liegt auf dem Gebiete der historischen Theologie: er ist — wie man ihn nicht mit Unrecht genannt hat — der bedeutendste Vertreter der Historiographie des Rationalismus. So einseitig sein Standpunkt ist, so absprechend er mitunter über die bedeutendsten Erscheinungen der kirchlichen Vergangenheit urtheilt, so hat man doch das Gefühl, daß ihm sein Vernunftglaube ein heiliger Ernst war. Ein Anhauch von Geist und Charakter weht uns aus den Schriften wie aus dem Leben des Mannes entgegen, und so glauben wir es seinen Schülern gern, wenn sie uns bezeugen, wie mächtig weckend und anregend, ja wie rührend und erschütternd oft des charaktervollen Mannes lebendiges Wort in Vorlesungen und Predigten auf seine Hörer gewirkt hat.¹⁾

Ihm war es bestimmt, zwar nicht das Ende der Universität selbst, aber doch die politische Katastrophe zu erleben, der sie schließlich zum Opfer fiel.

Schon 1776 war die zweite Jubelfeier ziemlich kühl und matt, unter trüben Ausichten in die Zukunft begangen worden; bald darauf (1790) und wieder seit 1796) finden Verhandlungen Statt über die Aufhebung der Universität oder deren Verlegung nach Wolfenbüttel oder Braunschweig. Unterdessen hatte die französische Fremdherrschaft dem Herzogthum Braunschweig den Untergang gebracht und jene Spottgeburt auf deutschem Boden in's Leben gerufen, die sich Königreich Westfalen nannte. Nicht weniger als fünf deutsche Universitäten — Halle, Göttingen, Marburg, Rinteln, Helmstedt — gehörten dieser politischen Schöpfung des ersten Napoleon an und wenn man weiß, wie feindselig

¹⁾ Ueber Henke vergl. bes. den Artikel bei Herzog; ferner Baur's Epochen der kirchl. Geschichtsdarstellung, und Gies, Geschichte der Dogmatik 23d. IV., S. 235 ff.

dieser gegen das ganze deutsche Universitätswesen gestimmt war, und wie der lustige König Jerome in Cassel die Einkünfte seines Königreichs für ganz andere Dinge brauchte als für deutsche Bildungsanstalten, so kann man sich nicht wundern, wenn trotz der warmen Fürsprache Johannes von Müller's drei derselben der welschen Habacht und Zerstörungslust zum Opfer fielen: Halle, Rinteln, Helmstedt wurden aufgehoben, Marburg und Göttingen blieben erhalten. Es ist nicht genau, wenn gesagt wird, die Universität Helmstedt sei nach Göttingen verlegt oder mit dieser vereinigt worden; allerdings ist ein Theil der Sammlungen hierher gekommen, ein Theil der dortigen Studenten und Docenten hierher übergesiedelt, auch ist später Göttingen zur Landesuniversität für das Herzogthum Braunschweig erklärt und ein Theil der Helmstedter Beneficien hierher übertragen worden. Damals aber wurde Helmstedt trotz der dringendsten Bitten und Vorstellungen der Universität wie der mit dem ökonomischen Ruin bedrohten Bürgerschaft einfach durch königliches Dekret vom 10. December 1809 aufgehoben; die wirkliche Auflösung folgte mit dem Schluß des Wintersemesters den 1. Mai 1810.

Die zwei berühmtesten der damaligen Lehrer waren aber im Aufhebungsjahr gestorben: neben dem Theologen Henke der Mediciner H. Chr. Weirich, jenes wunderliche Original, Physiker, Naturalien- und Maritimensammler, dem einst Goethe im Jahre 1805 einen Besuch gemacht hatte. Die letzten Theologen waren außer Henke der Abt David Julius Pott, geb. 10. October 1760 zu Einbeckhausen, bekannt als Exeget, zugleich der letzte Prorector der Universität, gestorben als Professor in Göttingen im Jahre 1838; ferner der Abt A. G. Lichtenstein, der als General-Superintendent in Helmstedt blieb; H. Philipp Sextro, seit 1798 Hosprediger und Consistorialrath in Hannover, ein um das Hannoversche Kirchen- und Schulwesen vielverdienter Mann; sowie endlich A. Fr. G. Glaser, zuletzt Consistorialrath und Hosprediger in Meustrelitz. Die Studentenzahl betrug 1809 nur noch 162, worunter 110 Theologen;¹⁾ zu den letzten Theologie Studierenden gehörten (am Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts) z. B. Dräseke, Wegscheider, Gesenius. Zu den letzten Docenten der andern Facultäten gehörten die Juristen Häberlin, Schrader, Macfelden, Günther, die Mediciner Lichtenstein,

¹⁾ Ueber die früheren Frequenzverhältnisse s. Tholuf, Akad. Leben des XVII. Jahrhunderts, Bd. II., S. 60.

Orell, Remer, Bartels, aus der philosophischen Facultät Bruns, Remer, Pfaff, Schulze, Kunhart, Bredow.

Nachdem der französische Kriegssturm vorüber, nachdem das Königreich Westfalen gefallen, das Herzogthum Braunschweig wieder aufgerichtet war, hat man zwar wohl auch an eine Wiederherstellung der Universität gedacht, aber sie ist nicht zur Ausführung gekommen: die Existenzbedingungen fehlten. Im Mai des Jahres 1822 veranstaltete ein Theil der überlebenden *civis academici* der verstorbenen Alma Mater ein wehmüthig fröhliches Erinnerungsfest. In der damals gehaltenen lateinischen Gedächtnisrede wird besonders auch der früheren theologischen Celebritäten als derjenigen „unde principium sibi gloriam conciliavit Julia“, eines Fekhus, Calixt, Mosheim, Henke gedacht und als die eigenthümlichen Charakterzüge der Helmstedter Universität der Geist der Freiheit, der Mäßigung, der gründlichen und umfassenden Wahrheitsforschung — *libertas, moderatio, altissima solidissimaque cognitio* — gepriesen, Eigenschaften, wodurch die Helmstedter Theologen wie die Lehrer der übrigen Facultäten gleichmäßig sich auszeichneten¹⁾.

Die Stiftung des edlen und frommen Herzogs Julius ist untergegangen, aber die Früchte, die sie der Wissenschaft und dem Leben getragen, sind nicht vergangen noch vergessen. Helmstedt war eine der kleinsten unter den kleinen Universitäten Deutschlands. Mit beschränkten Mitteln, im kleinen Lande und kleiner Stadt, unter wechselnden und vielfach ungünstigen äußeren Verhältnissen hat die Juliusuniversität dennoch durch den in ihr waltenden Geist der Freiheit, des Friedens und des ernstlichen wissenschaftlichen Strebens, gepflegt und geschützt und in ihrer Besonderheit erhalten durch die Liberalität einsichtsvoller Regenten, ihre eigenthümliche Aufgabe erfüllt und an dem gemeinsamen Aufbau protestantischer Wissenschaft und deutschen Lebens, insbesondere an der Entwicklung der protestantischen Theologie und Kirche, treu und erfolgreich mitgearbeitet.

Das schöne Motto, das Herzog Julius selbst sich zum Wahlspruch seines Lebens und Wirkens erwählt hat, können wir auch auf seine Stiftung, die Alma Julia, anwenden: *Aliis inserviendo consumpta est!*

¹⁾ vergl. die aus diesem Anlaß erschienenen Schrift: Feier des Gedächtnisses der vermaligen Hochschule Julia Carolina zu Helmstedt. Helmstedt 1822. 4

Ueber die älteste Römische Christengemeinde.

Von C. Weizsäcker.

Die Frage, ob die Gemeinde zu Rom in der ältesten Zeit, aus welcher wir etwas über sie wissen, als eine judenchristliche oder eine heidenchristliche anzusehen sei, ist so häufig und so eingehend erörtert worden, daß es von vornherein überflüssig erscheinen kann, dieselbe auf's neue zum Gegenstande der Untersuchung zu machen. Dieses Bedenken wird noch dadurch verstärkt, daß es seit Baur in den Kreisen der geschichtlichen Forschung fast zu einem Axiom geworden ist, den judenchristlichen Charakter derselben anzunehmen, oder doch zum wenigsten einen überwiegenden judenchristlichen Stamm, an welchen sich ein heidenchristlicher Bestandtheil nur in untergeordneter Bedeutung angeschlossen habe. Erst ganz kürzlich hat einer der angesehensten Forscher in neutestamentlichen Sachen ausgesprochen ¹⁾, die ältere Meinung von dem überwiegend heidenchristlichen Charakter des Lesepublikums dieses Briefes könne als durch die gesammte Forschung der Gegenwart gründlich beseitigt gelten. In der That sind die abweichenden Stimmen selten geworden ²⁾. Wenn ich jener Voraussetzung widerspreche, so geschieht es nicht, um an dem Fortschritt zu mäkeln, welchen die Erkenntniß des Römerbriefes durch Baur gemacht hat, ich halte es vielmehr allerdings für eine seitdem erwiesene Sache, daß dieser Brief sich nur als Polemik gegen Judaismus in der Gemeinde begreift. Aber ich glaube, daß gerade, weil diese Einsicht so folgenreich war, um so leichter hier zwei Dinge verwechselt wurden, welche man auseinander halten muß, nämlich die Nationalität der Gemeindeglieder, und die Glaubensfragen, welche sie beschäftigten.

¹⁾ Holtzmann, Jahrbücher für prot. Theol. 1876. II. S. 280.

²⁾ Neuestens hat doch wieder H. Schulz seinen Widerspruch erklärt, vergl. diese Jahrbücher, 1876. I. S. 105.

Hat man sich überzeugt, daß Paulus nicht einen christlichen Lehrbegriff im Allgemeinen und für mögliche Fälle schrieb, sondern daß er lebendige Streitfragen behandelte, so scheint nichts natürlicher als die Folgerung, daß die von ihm bekämpfte judaistische Lehre in der Römischen Gemeinde zu Hause und daß sie das geborene Bekenntniß derselben, wenigstens nach ihrer Mehrheit gewesen sei. Und doch ist diese Folgerung offenbar nicht zwingend. Sie trifft ja auch anderwärts, in den Galatischen Gemeinden, in Korinth, keineswegs zu. Wie es sonst gewesen ist, kann es auch in Rom gewesen sein, das heißt, die judaistische Lehre kann in die Gemeinde hineingetragen sein, selbst wenn diese ganz oder doch wesentlich heidenchristlich zusammengesetzt war.

Ein anderes Vorurtheil pflegt ebenfalls, wenn auch nicht in gleicher Weise maßgebend, mitzuwirken, welches sich auf den muthmaßlichen Ursprung der Römischen Gemeinde gründet. Von Paulus ist dieselbe nicht gestiftet worden, offenbar auch nicht von einem seiner Schüler. Sie ist ohne Zweifel jüdischen Ursprungs, und hat ihre erste Heimath unter den Römischen Juden gehabt. Aber dieses zugegeben — so folgt doch daraus gar nichts über den Stand ihrer Zusammensetzung zu der Zeit, als Paulus an sie schrieb. Wir sind daher auch von dieser Seite berechtigt, uns lediglich an dieses Schreiben selbst zu halten.

Hierbei können nun aber Schlüsse aus dem Inhalt und Zweck des Briefes nur dann in Betracht kommen, wenn es an unmittelbaren Aussagen desselben fehlen sollte. Soweit letztere sich nachweisen lassen, haben sie allein zu entscheiden. Sie liegen aber in der That an drei Stellen zunächst in der Art vor, daß der Apostel die Gemeinde ganz unzweifelhaft im Großen und Ganzen als eine heidenchristliche bezeichnet, und die Auslegung stets nur mit dem peinlichsten Zwange versuchen konnte, sich ihrem Zeugniß zu entziehen.

Zuerst im Gruße und der Einleitung des Briefes. Zu den Gruß hat Paulus eine Erläuterung seines Apostolates eingeschaltet; es ist ihm als Gnade und Sendung verliehen, und soll Gehorsam des Glaubens schaffen, *ἐν χάρι τοῦ Θεοῦ*, 1, 5, wie er denn seinen Beruf nur als Heidenapostolat genannt hat, Gal. 1, 16. 2, 7, 8. Zu diesen („Heiden-“) Völkern gehören aber auch sie, die Römer — *ἐν οἷς εἰμι καὶ ἐγώ* —, wie er 1, 6 dem Briefe vorareisend, hier schon beifügt. Ebenso deutlich bezeichnet er sie im folgenden Eingange des Briefes. Er entschuldigt sich, daß er noch nie zu ihnen gekommen, und behauptet, daß er es sich oft vorgesetzt habe, um auch

unter ihnen Frucht zu erlischen *καὶ ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, 1, 13. Ja, er begründet noch diese Vorsätze, es ist seine Pflicht, er ist ja durch seinen Beruf Schuldner gegenüber von Griechen und Barbaren, Weisen und Unverständigen. Das erklärt seinen Wunsch und muß denselben zweifellos machen gegen alle etwaige Nachrede. Was der Apostel unter den *ἔθνεσιν* verstand, kann nach seinem Sprachgebrauche überhaupt nicht zweifelhaft sein. Aber es kommt hier gar nicht auf die Auslegung des Wortes für sich an. Er beruft sich auf seine eigenthümliche apostolische Mission, also auf seinen Heidenapostolat. Damit allein schon ist die Deutung fragelos entschieden. So wie Paulus sich in diesem Eingange des Briefes ausspricht, konnte er sich unmöglich aussprechen, wenn die Römischen Christen eine auch nur der Mehrheit nach judenchristliche Gemeinde waren. Sie gehören ihm, weil er Heidenapostel ist. Als solcher hat er es nicht mit den Beschneittenen zu thun, das beweist sein Vertrag mit Petrus, Gal. 2, 7. 8.

In dieser Auffassung des Begriffes der *ἔθνη* im ersten Capitel des Römerbriefes und der Stellung, welche der Apostel sich dort giebt, haben mich auch die scharfsinnigen neuesten Versuche, das Gegentheil zu beweisen, nicht irre gemacht, vergl. Volkmar, Paulus' Römerbrief, 1875, S. 1–3. 73. Hofsten, der Brief an die Philipper, Jahrb. f. protest. Theol., 1876, S. 84 f. Man will jetzt gerade in Röm. 1, 1–14 den Beweis des Römischen Judenchristenthums finden, indem Paulus hier sagen soll, daß er als Universalapostel, als Apostel aller Nationen, eben nicht bloß für die Heiden, die übrigen Völker, sondern auch ebensovort für die Juden seinen Beruf habe. Mir scheint die Sache hiermit auf den Kopf gestellt. Wir dürfen den Begriff *ἔθνη* hier schlechterdings nicht anders nehmen, als wie er überall im ganzen Briefe genommen werden muß. Nationen sind es allerdings, aber diejenigen, welche das Gesetz nicht haben, 2. 14, welche eben deswegen nicht nach der Gerechtigkeit trachten, 9, 30. Sie sind der Gegensatz zu den Juden, 2. 29. 9. 24. 11. 11–25. Es ist schlechterdings unmöglich, den Apostolat des Paulus für alle *ἔθνη*, 1, 5 als Beruf für alle Völker, mit Einschluß der Juden, zu erklären. Abgesehen von allem anderen, steht dem entgegen die ausdrückliche Erklärung des Paulus im Römerbriefe selbst, 11, 13. Hier deutet er seine Wirksamkeit auch auf die Juden aus. Aber wie? Zudem er seinen Beruf als Heidenapostel erfüllt, hofft er dadurch mittelbar, nämlich durch erregte Eifersucht auch einen oder den andern Juden zu gewinnen. Als *ἑθνοῦς ἀποστολὸς* hat er mit ihnen direct nichts zu thun, denn die

ἔθνη, sind eben nur die anderen Nationen, d. h. die Heiden. Nicht anders dürfen wir auch 1. 13–15 die ἔθνη auslegen. Die Christen in Rom werden den ἑθνὰ ἔθνη gleichgestellt, und das Genus ἔθνη kann hier keinen andern Sinn haben; denn auch hier spricht Paulus davon mit Beziehung auf seinen persönlichen Beruf, darauf daß er ihnen gegenüber ἀγαπᾷς ist. Unter den ἰσχυροὶ und ἰσχυροί, die er neben den ἑλλήνες und σοφοὶ zu den ἔθνη rechnet, kann er doch unmöglich die Römischen Juden verstehen, und sich damit bei ihnen einführen wollen. Die besondere Verpflichtung seines persönlichen Apostolates andererseits ist doch nichts anderes als gerade die Verpflichtung für die Nationen außerhalb des Judenthums. Wenn man nun aber vollends von einer neuen durch den Römerbrief eingeleiteten Periode des Paulus spricht, in welcher er den einseitigen Heidenapostolat aufgeben, und einen Universalapostolat für Heiden und Juden antreten soll, so ist dieß für den Römerbrief, wie gezeigt durch Röm. 11. 13. widerlegt. Es ist aber auch sonst nicht glücklich erfunden, ja in sich widersprechend. Universalapostel war Paulus von Anfang an, eben dadurch daß er Heidenapostel wurde. Mit seinem Berufe für die Heiden hat er die schlechthin allgemeine Bestimmung des Evangeliums ausgesprochen. Die Bestimmung desselben für die Juden war die bleibende selbstverständliche Voraussetzung auch für ihn so gut wie für die Apostel. Und nicht einmal seine persönlichen Absichten hat er in diesem Sinne je exclusiv gedacht und erklärt. Wie wäre dieß auch möglich gewesen. Hat er auch in Jerusalem dem Petrus den Beruf für die Juden willig eingeräumt, so konnte er doch unmöglich damit seinerseits auf die Belehrung der Judenthristen und die Einwirkung bei ihnen überhaupt verzichten wollen. Man vergegenwärtige sich doch nur die ebenfalls im Galaterbriefe erzählten Vorfälle in Antiochien, wo er gerade wegen der Juden in der Gemeinde sich dem Petrus entgegenstellt und die Geltung seiner eigenen Grundsätze für dieselben behauptet. Und wo hat er glänzender und schlagender den Universalismus des Evangeliums mit der Beziehung auf die Juden vertreten, als in der dortigen Reproduction der Gedankenreihe, mit welcher er in Antiochien den Petrus überwiesen habe? Und wie im Galaterbriefe so auch in den Korintherbriefen. Dem ersten Korintherbriefe verdanken wir die klärende Aeußerung des Apostels über seinen persönlichen praktischen Universalismus, in welcher Juden wie Heiden als Gegenstand seiner Rücksichten ganz gleich, die Juden aber dabei in die erste Linie gestellt

werden, 9, 20 f. Diese eine Aeußerung genügt aber auch vollkommen zur Widerlegung der Meinung, daß Paulus im Römerbriefe erst anfangs, eine mehr irenische und conciliatorische Stellung zum Judenchristenthume einzunehmen. Sie wiegt gerade deswegen, weil sie von seiner praktischen Haltung redet, viel schwerer als die Vor-
 aufstellung des Juden in der Formel Röm. 1, 16: *εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρώτῳ καὶ Ἑλλήνι*. Ueberdies schwächt man gerade bei der letzteren Wendung des Römerbriefes die feine Dialektik des Apostels ganz unberechtigt ab, wenn sie nur eine versöhnliche und gewinnende Formel in dem Sinne sein soll, daß es sich dabei um die Bezeugung der Universalität des Apostels und die Anerkennung der Juden von seiner Seite handelte. Nicht darin liegt die Spitze dieses Ausdrucks, daß die Juden das erste Anrecht an das Heil haben, sondern darin, daß sie auch ihrerseits dasselbe so gut wie die anderen nöthig haben. Daß das Heil ihnen gehört, ist der zweifellose Satz, welcher hier die einschneidende große Beweisführung zum voraus einleitet, daß auch sie nur durch den Weg des Glaubens zur Gerechtigkeit kommen. Von einer irenischen Formel in jenem Sinne ist hier keine Rede. Eben deswegen liegt aber auch durchaus kein Grund vor, die Römer mit aller Kunst als Judenchristen vorzustellen und aus den *Ἰουδαίῳ* etwas anderes zu machen, als der Sprachgebrauch des Apostels erlaubt.

Ganz ähnlich, wie im Eingange, hat sich Paulus auch im Schlufftheile des Briefes, E. 15, 14 ff., ausgesprochen, und gerade die wesentliche Uebereinstimmung beider Abschnitte kann zur Bestätigung der Richtigkeit dieses Schluffstückes dienen, für welche jetzt übrigens auch auf die Abhandlung von H. Schulz, vergl. d. Jahrb. oben S. 114 ff., verwiesen werden darf, sowie auf die Entgegnungen Hilgenfeld's gegen Aucht ¹⁾. Die gründliche Zusammenstellung der möglichen Einwendungen durch den letzteren hat gewiß die umsichtige Prüfung gefördert, aber doch schließlich gezeigt, daß ein durchgreifender Verwerfungsgrund eben nicht vorhanden ist.

Er sei wohl, sagt der Apostel 15, 14, von seinen Lesern selbst überzeugt, daß sie eigentlich alle diese Erinnerungen kaum nöthig haben, indem er ihnen zutraue, daß sie sich wechselseitig zurechtweisen könnten, so voll guter Gesinnung und erfüllt von aller Erkenntniß

¹⁾ Zuletzt Hilgenfeld, Einleitung in d. N. T. E. 322 ff.; vergl. das dort Angeführte.

erachte er sie. Dennoch habe er ihnen nun so geschrieben, gar freimüthig zum Theil, zu ihrer Erinnerung, und zwar warum? — wegen der Gnade, welche ihm nun einmal von Gott verliehen ist, auf daß er sei Priester Christus' Jesus' bei den Heiden, der den heiligen Dienst des Evangeliums Gottes versieht, damit die Darbringung der Heiden annehmbar werde, geheiligt im heiligen Geiste. Was soll nun dieß anders heißen, als daß ihm eben dieser sein Heidenapostelberuf auch der Grund gewesen sei, sich mit seiner Erinnerung an die Römischen Christen zu wenden, wonach denn auch diese offenbar unter die Heiden gerechnet werden? Man könnte höchstens sagen, Paulus berufe sich auf seine Mission für die Heiden, weil er als Heidenapostel das Recht und den Beruf habe, überall, auch bei den Römern das zu vertreten und so energisch zu vertreten, was in diesem Briefe stehe, nämlich die Berufung der Heiden und die Freiheit vom Geetze. Aber dieser Auslegung entsprechen die Worte nicht. Denn nicht darauf beruft er sich, daß er das Recht habe, als Sprecher zu Gunsten der Heiden aufzutreten, sondern daß er die Pflicht habe, für ihre richtige Leitung zu sorgen. Und dieß weist eben auf die Römer hin, an welchen er diese Pflicht ebenfalls zu erfüllen habe, damit ist sein Auftreten unter ihnen gerechtfertigt. Noch weniger geht es an, die Erwähnung des Heidenberufes des Apostels als eine Beschränkung zu fassen in dem Sinne, daß er zwar zu den Römern rede um der ihm verliehenen Gnade willen, daß er sich dabei aber wohl bewußt bleibe, sein eigentlicher Beruf sei der Heidenapostolat ¹⁾. Der Grund, warum er ihnen geschrieben, ist die ihm verliehene Gnade — *διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ θεοῦ πατρὸς*, diese Gnade aber ist ihm von Gott verliehen zu dem Zwecke des Heidenapostolates — *ἐξ τῆς χάριτος καὶ τοῦ θεοῦ πατρὸς* — *ἐξ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ θεοῦ πατρὸς*. So steht also gerade diese Bestimmung in der directen Beziehung zu seinem Schreiben an die Römer. Aber auch aus dem Zusammenhange des Folgenden läßt sich jener limitierende Sinn der Anführung seines Heidenapostolates nicht herauslesen. Die zunächst sich anschließenden Sätze führen nur aus, daß dieser Beruf nicht bloß göttliche Bestimmung bei ihm war, sondern daß er demselben auch nachgekommen ist, und sich auf die Thatfachen beziehen darf. So habe ich nun, sagt er B. 17, nämlich gemäß dieser göttlichen Bestimmung mein Rühmen in Christus Jesus betreffs der Sache Gottes,

¹⁾ Volkmar a. a. O. S. 59.

und schildert dann in kurzem Umriss seine bisherige große heidenapostolische Wirksamkeit. Doch hier fügt er ja eine Beschränkung bei gegenüber den an sich unversalen Zielen derselben, nämlich daß er etwas darein setze, doch immer nur da aufzutreten, wo Christus noch nicht von anderer Seite verkündigt ward. Aber was bedeutet dieser Zusatz? Dieß erhellt sofort aus der Anwendung, daß er sich durch dieses Motiv auch zum öfteren schon abhalten ließ, nach Rom zu gehen, 15, 22. Und doch hat er schon manches Jahr ein Verlangen darnach und jetzt bald hofft er, dasselbe auch zu befriedigen, wiewohl nur durch einen kurzen Besuch auf der Durchreise. Davon also, daß er die Römische Gemeinde als eine judenchristliche nicht besuchen wollte, ist hier überall keine Rede. Im Gegentheile, dieß würde ja auch das vieljährige dringende Verlangen nach ihnen ausschließen, es würde ebenso ausschließen, daß er dennoch, wenn auch nur brieflich, einen Beruf für sie geltend macht. Die Sachlage setzt sich vielmehr zusammen aus den beiden Thatfachen, daß er nicht persönlich kommt, und daß er dennoch sich an sie wendet. Und dieser Widerspruch erklärt sich daraus, daß er zwar als Heidenapostel einen Beruf für sie hat, daß er aber nur da zu missionieren gewöhnt ist, wo er ein neues Feld vorfindet. Es ist ein feiner Zug, welcher dieses vorandeutet, wenn er schon in der Beschreibung seines Berufes B. 16 nicht die Befehrerung, sondern die rechte Heiligung der Heiden voranstellt. Die Erwähnung aber seiner großen Thätigkeit konnte dann die Frage herausfordern, warum er nicht zu ihnen gekommen sei, und diese beantwortet er, indem er jenen beschränkenden Grundsatz erwähnt, durch welchen er sich gerade vom persönlichen Auftreten bei ihnen abhalten ließ. Dieser Grundsatz ist auch sonst von ihm ausgesprochen in allgemeinem Sinne, nicht etwa bloß mit der Beziehung auf judenchristliche Stiften. Auch wo er es mit Juden zu thun haben mag, handelt er doch von diesem Punkte lediglich in dem Sinne, daß man sich nur eigener Arbeit, nicht der fremder bloß aneignen zu rühmen habe, so 2 Kor. 10, 15 f. So legt er bei seinen Gemeinden den größten Werth darauf, daß er den Grund gelegt habe, daß er sich als den Erzeuger betrachten dürfe, 1 Kor. 3, 10. 4, 15, auch wo es sich nicht um feindselige Gegensätze, sondern um die Beziehung zu verwandten Weisungen handelt. Es ist daher gar nicht nöthig, bei der Abhaltung von einem Besuch in Rom, die er sich selbst macht, Röm. 15, 22, hinzuzudeuten, daß Rom ja nicht zu den Heidengemeinden

gehöre und er doch bloß Heidenapostel sei ¹⁾, vielmehr ist eine solche Ergänzung unerlaubt, denn der Abhaltungsgrund ist ein anderer, und auch die folgende Erklärung, warum es jetzt doch zu einem solchem Besuche kommen werde, 15, 23 f., weist in keiner Art darauf hin.

So ist demnach im ganzen Zusammenhange dieser Schlußerklärung nichts enthalten, was uns irgendwie veranlassen könnte, von der allein natürlichen Erklärung der Worte, 15, 15 f., abzugehen, daß es nämlich gerade der Heidenapostolat des Apostels sei, welchem er die Berechtigung zu einer so freien Sprache gegenüber der Römischen Gemeinde entnehme. Es ist dieß hier nicht minder klar ausgesprochen, als im Eingange, und die Schlußerklärung giebt bloß noch den Grund an, welcher an jener Stelle im Dunkeln blieb, nämlich den Grund für sein bisheriges Ausbleiben. Auch dort hatte er von seinem Verlangen gesprochen, die Römer einmal selbst zu sehen, ebenso von seiner Berechtigung, sich an sie zu wenden, auch dort hatte er als Grund für beides Pflicht und Recht seines Berufes gegenüber allen Heiden angegeben. Nur darüber, warum er trotzdem noch nicht gekommen sei, hat er sich unbestimmt ausgesprochen und nichts angegeben, als daß er verhindert gewesen sei. Zum Schlusse hat es ihn gedrängt auch zu sagen, worin das wesentliche Hinderniß bestanden hat. Aber auch darin stimmt diese Schlußerklärung mit dem Eingange zusammen, daß auch hier wieder ein Bemühen sich zu entschuldigen zu Tage tritt, welches fast nothwendig auf eine bestimmte äußere Veranlassung hinweist, welche wir dort wie hier in hämischen Insinuationen finden müssen. Vorläufig möge nur darauf hingewiesen sein, wie beflissen er sich an beiden Stellen zeigt, bei der Rechtfertigung seines Schreibens gleichzeitig zu rechtfertigen, warum er denn nicht selbst gekommen, und zu sagen, daß er dazu trotz seines Heidenapostolates irdische Gründe gehabt.

Zu diesen beiden Stellen kommt aber noch eine dritte, welche in ihrer Art ebenso beweiskräftig ist. In den Erörterungen des Briefes selbst ist so viel von Juden und Heiden die Rede, daß man von vorn herein erwarten kann, es werde bei einer oder der anderen Gelegenheit wohl auch eine Hindeutung eintreten, welche in der Anwendung der Sätze oder der Wendung der Ausdrücke erkennen läßt, wohin die Leser des Briefes ihrem Urtheile nach achten. Hierbei verfährt sich jedoch von selbst, daß große Vorsicht nöthig ist, wenn wir nicht

¹⁾ Volkmar a. a. O. S. 61.

unberechtigte Schlüsse ziehen wollen. Wenn also der Apostel 3, 1 sagt: was hat nun der Jude voranz, oder wenn er 8, 29 fragt, ob Gott nur Gott für Juden sei, so spricht er freilich von denselben in der dritten Person, Niemand aber wird daraus schließen wollen, daß die Leser keine Juden gewesen seien. Denn die Erörterung ist hier eine dogmatische, und „der Jude“ dogmatisches Subject. Ganz ebenso verhält es sich aber umgekehrt 2, 17 bei den Worten: „wenn aber du dich einen Juden nennst“. Auch hier ist der Jude dogmatisch zu nehmen, und die Anwendung der zweiten Person hat keinen anderen als einen rhetorischen Werth. „Juden“ und „Griechen“ werden in dieser Weise ganz gleich abgehandelt, vergl. 1, 16. 2, 9. 10. 3, 9. 10, 12. Und nicht bloß auf die einfache Anrede, sondern auch auf die Ansprache in der Erörterung findet dieß seine Anwendung, vergl. 7, 4 - 6. Die Wirkung des Todes Jesu als Befreiung vom Gesetze ist allgemein und bezieht sich nicht bloß auf die Juden, sie hat ein Band gelöst, durch welches ideell alle Menschen dem Gesetze verhaftet sind, ebenso wie ja auch der 7, 7 ff. beschriebene Prozeß keineswegs bloß den Juden angeht. So ist auch Gal. 1, 9 das Weichlichwerden der Heiden als Rückkehr zu einem früheren Verhältniß der Verhaftung gedacht. Aus allen derartigen Stellen läßt sich also für die schwebende Frage gar nichts entnehmen.

Nur in einem Abschnitte des Briefes, nämlich Cap. 9 — 11 verhält sich die Sache zum Theil anders, eben weil der Gegenstand hier rein dogmatischer ist. Die Erörterung ist hier auf dem Boden der geschichtlichen Thatsachen angelangt, die Frage ist: warum sind so wenig Juden Christen geworden? warum ist das Evangelium zu den Heiden gekommen? Eben damit ist nun volle Gelegenheit gegeben, die Leser auf ihren eigenen wirklichen Stand und Ursprung hin anzusprechen. Und hier begegnet uns denn auch eine doppelte unzweideutige Wahrnehmung, welche das bisherige Ergebniß bestätigt, erst negativ und dann positiv. Der Apostel fängt da an mit der dringendsten Bethenerung, daß ihm gewiß die Befehung der Juden am meisten am Herzen liege, und das Ausbleiben derselben den größten Schmerz verursache, 9, 1 ff. Daraus darf man aber nicht sofort schließen, daß er dieß an geborne Juden schreibe, welche ihm aus dem Gegentheil einen Vorwurf machten oder machen konnten. Seine Bethenerung muß allerdings eine Beziehung auf Juden haben, welche in seiner Lehre eine Vertilgung, seines Voktes sahen und deshalb Anstoß daran nahmen. Aber ob dieß die Mitglieder der Römischen

Gemeinde in ihrer Mehrzahl waren, oder andere, welche auf dieselben einwirkten, bleibt zunächst völlig frei. Sehen wir uns aber seine Aeußerung näher an, so wird das erstere zum mindesten sehr unwahrscheinlich. Waren die Römischen Christen als Judenchristen gegen ihn verstimmt, wegen der übrigen Juden, so muß es ja im höchsten Grade auffallen, daß er von den Juden nur als von seinen eigenen Volksgenossen spricht und mit keiner Silbe andeutet, daß dieses Band auch für seine Leser besteht. Warum sagt er denn nur „meine Brüder, meine Volksgenossen dem Fleische nach“, und nicht „unsere“? Doch können wir zugeben, daß dieser Grund kein zwingender ist. Es ist möglich, daß er diese Ausdrucksweise wählte, weil er eben hier vor allem hervorheben wollte, wie nahe dieselben gerade ihm selbst persönlich stehen. Immerhin bleibt es höchst auffallend, wenn er auch in der ganzen folgenden Auseinandersetzung nirgends eine Andeutung giebt, daß seine Leser zu den Juden gehören. Selbst wie er endlich zu der Frage kommt, ob denn Gott sein Volk ganz verstoßen habe? führt er 11, 1 als Beweis des Gegentheiles nur seine eigene Person an. Und sicher will es ja überhaupt nicht recht passen, daß er den Unglauben der Juden in Masse so voraussetzt und in den Vordergrund stellt, wenn die Römischen Christen gerade Judenchristen waren, und durch ihren eigenen Glauben eher das Gegentheil bewiesen. Es bleibt aber nicht nur bei diesen Wahrnehmungen, welche so befremdlich sind, unter der Voraussetzung, daß die Leser Judenchristen seien. Denn es bleibt überhaupt nicht dabei, daß er nur objectiv von Heiden und Juden spräche. Vielmehr redet er sie ausdrücklich als Heiden auch in diesem Zusammenhange an, 11, 13. Eben hat er es als göttliche Führung nachgewiesen, daß durch den Unglauben der Juden das Evangelium zu den Heiden gekommen ist. Nun fügt er hinzu, daß in der Zukunft doch noch eine Bekehrung der Juden bevorstehe, welche noch viel mehr zum Segen der Heiden beitragen, dieselben erst ganz hereinführen werde. Da fügt er denn bei: *ἐμὴν δὲ λέγω τοῖς Ἰσραελιν*. Denn dies ist eine Sache, welche sie wohl zu beherzigen haben. Er selbst ist zwar der Heiden Apostel; aber wenn er diesen seinen Dienst preist, so hat er dabei den Gedanken, daß gerade durch die Heidenbekehrung eine Rückwirkung auf die Juden hervorgebracht, eine Art Eiferjucht bei ihnen geweckt und doch wenigstens einige von ihnen gewonnen werden möchten, und er hat dabei immer im Auge, wie doch das Heil der Heiden zuletzt immer bedingt ist durch das, was an jenen vorgeht. Und damit kommt er erst auf das, was er

gerade ihnen als Heiden nahe legen will, 11, 17 ff. Sie sollen sich nicht überheben auf Grund der jetzigen Lage. Sie sollen nicht vergessen, was die Juden von Anfang an waren und immer noch sind, nicht vergessen, daß jene das erste Recht haben, sie selbst aber erst zur Theilnahme daran gelangt sind. Diese Aussprache 11, 13 also ist nicht bloß eine rhetorische. Sie dient nicht einer Folgerung, sondern einer Paränese. Wenn er also sagt: *ἔπειτα λέγω*, so redet er zweifellos seine Väter selbst an. Und zwar nicht bloß einen Theil derselben, wie man wohl gemein hat, er habe zuerst zu dem judenchristlichen Theile der Gemeinde gesprochen, und wende sich nunmehr dem heidenchristlichen Theile zu. Dies ist gänzlich unbegründet. Nirgends hat er im Vorhergehenden ausgesprochen, ja auch nur angedeutet, daß er judenchristliche Väter zurechtweisen oder ermahnen wolle. Sein ganzes Bestreben ist, die Väter aufzuklären, warum die Juden sich nicht bekehren, wie sich dieses ereignete, und wie es sich mit ihrer Eigenschaft als Volk Gottes vereinigen lasse. Das Bedürfnis dieser Aufklärung setzt aber nicht geborene Juden voraus, es konnte ganz ebenso gut bei Heiden vorhanden sein. Die Wendung in 11, 13 ist also die einzige Aussprache der Väter in diesem ganzen Stücke. Wenn nun in derselben die Väter als Heiden angeredet werden, so dürfen wir mit der größten Sicherheit schließen, daß die Zahl der geborenen Heiden in der Gemeinde die überwiegende war. Nur so konnte der Apostel die Gemeinde auch hier ohne weiteres als eine heidenchristliche anreden.

Diese Beweise sind so entscheidend, daß ein Gegenbeweis kaum überhaupt noch denkbar ist. Was man aber als solchen anführen kann, kommt in der That auch kaum in Betracht. Daß sich dazu eine Anrede des Juden, wie wir dieselbe 2, 17 lesen, nicht eignet, ist schon besprochen. So bleiben vornehmlich noch zwei Worte übrig. In 7, 1 redet Paulus die Väter an: oder wisset ihr nicht, daß das Gesetz Herr über den Menschen ist, so lange er lebt? Und hierbei schaltet er ein: „rede ich ja zu solchen, welche das Gesetz kennen“.

Auch bei dieser Bemerkung des Apostels ist es nur oberflächlicher Schein, daß wir durch sie auf jüdische Väter geführt werden. Wir wissen aus Paulus' Briefen genau, daß der *νόμος* allen Christen hinlänglich bekannt gemacht wurde. Wie es Paulus selbst thut, ist es auch von Anderen ohne Zweifel geschehen, daß sie aus der Erklärung desselben ihre Beweise nahmen. Und dies hat sich höchst wahrscheinlich in den Versammlungen an das Verlesen angeschlossen. So konnte

der Apostel also diejenige Kenntniß des Gesetzes, auf welche es ihm hier ankam, thatsächlich bei Christen jeder Abkunft voraussetzen, und konnte sich auch darauf berufen. Fragen wir aber nun: in welchem Falle war diese Berufung am meisten angezeigt? — so werden wir schwerlich antworten dürfen: wenn es Juden waren. Bei diesen verstand sich die Sache von selbst. Er konnte sie wohl fragen, ob sie nicht daran denken; er brauchte sie aber nicht daran zu erinnern, daß sie überhaupt etwas davon wissen. Viel natürlicher giebt sich diese Erinnerung bei geborenen Heiden. Eben weil sie das Gesetz erst gelernt hatten, konnte er zu ihnen sagen: er dürfe ja doch die Kenntniß desselben bei ihnen voraussetzen. Will man daher auf dieses Wort irgend Gewicht legen, so spricht dasselbe viel mehr für Heiden als für Juden.

Das andere Wort ist Röm. 4, 1, wo Abraham benannt ist: „unser Vorfater“ ¹⁾. Was folgt aber nun daraus, daß Paulus hier in der Mehrzahl sagt: unser Vorfater? Es ist ja freilich möglich, daß er dadurch die Leser mit sich selbst als Juden zusammenfaßte. Aber wenn sie nun keine Juden waren, wie sollte er den Gedanken, den er hatte, ausdrücken? Sagte er: der Vorfater der Juden, so schloß er sich selbst nicht mit ein. Sagte er: mein Vorfater, so wurde der Begriff persönlich in einer Weise, welche nicht hierher gehörte. Es war also immer das natürlichste, in der Mehrzahl zu reden, weil er ja doch nicht an sich, sondern nur an sein Volk dabei denken konnte. Ueberdies aber ist unsere Stelle nicht die einzige, in welcher dies geschieht. Im ersten Korintherbriefe 10, 1 spricht Paulus von den Israeliten in der Wüste und er nennt sie dabei ganz ebenso: „unsere Väter alle“. Wer wird aber daraus, allen entgegengesetzten Anzeichen zum Trotz, schließen wollen, die korinthische Gemeinde sei von Haus aus eine specifisch judenchristliche gewesen? Nun, so dürfen wir dies ebenso wenig bei der Römischen thun. Die Beweise, welche für diese Annahme gesucht werden, sind demnach von der Art, daß sie das gewonnene entgegengesetzte Ergebniß nicht abschwächen, geschweige aufheben können.

Wir dürfen also an dem Satze festhalten: wo der Apostel die Römischen Christen auf ihre Nationalität anspricht, bezeichnet er sie nicht als Juden, sondern als Heiden.

¹⁾ Ob *πατρις* ad. zu hier zu *προπάτωρ* *πατρις* oder zu *ἐξομπατρις* zu ziehen ist, ist in diesem Falle gleichgiltig. Ich lasse es aber weg, weil ich die letztere Beziehung für richtig halte, wie später noch zu erörtern ist.

Diese Wahrnehmung schließt aber nun freilich keineswegs in sich, daß dieselben lauter Heiden gewesen seien. Sie fordert nur die Anerkennung, daß sie es in ihrer Mehrzahl waren, und die Gemeinde davon ihren Gesamttypus hatte. Eine ganz ungemischte Gemeinde ist schon von vornherein unwahrscheinlich; sie ist in Rom um so unwahrscheinlicher, als wir vermuthen müssen, daß die Römische Gemeinde durch geborene Juden oder Judenpropheten gestiftet war. Aber wir sind nicht auf diese allgemeinen Voraussetzungen beschränkt. Der Römerbrief sagt uns deutlich, daß Juden da waren, wenn sie auch die Minderheit bildeten. Ich will hierbei von Cap. 15, 7 ff. absehen, obwohl dies der deutlichste Beweis zu sein scheint. „Nehmet einander an, wie auch Christus euch angenommen hat zum Preise Gottes. Denn ich sage: Christus kam zur Hilfe den Beschneitten um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, zu bestätigen die Verheißungen der Väter, die Heiden aber haben Gott verherrlicht um des Erbarmens willen.“ Vielen scheint es hier ganz einleuchtend, daß zwei Parteien in der Römischen Gemeinde aufgestellt werden, die sich annehmen sollen, ebenso wie Jesus beide, Juden und Heiden, angenommen hat, und daß eben jene Parteien auch nichts anderes als Juden und Heiden sind. Aber dieser Schluß wäre doch nur dann zwingend, wenn das Annehmen von Seiten Christus' (*προσεδέχθη*) sich auf beide Theile beziehen ließe. In der That aber sind es nur die Heiden, auf welche dieses *προσεδέχθη* bezogen werden kann, während die Juden als die Erben der Verheißungen von selbst das ihrige empfangen, wie denn auch die *δόξα θεού* 15, 7 in dem *δοξάσαι* von Seiten der Heiden B. 9 wieder zu finden ist. Der Apostel hat daher auch hier wohl eher die Gemeinde im Ganzen als Heiden gedacht, und gerade aus ihrem Verhältnisse als Heiden das Motiv der Ermahnung geschöpft. Aber wenn wir auch dies ganz bei Seite lassen, so führt uns doch der Unterschied zwischen Starken und Schwachen in der Gemeinde und die Ermahnung, welche sich darauf gründet, in Cap. 14, ohne Zweifel auf das Vorhandensein jüdischer Elemente. Die Schwachen sind ängstlich im Essen und Trinken, sie sind auch ferner dadurch charakterisirt, daß sie Tage unterscheiden. Was sie hiermit thun, stellt sich allerdings nicht einfach mit dem gesetzlichen Judenthum, aber es hat doch ohne Zweifel im Judenthum seine Wurzel. Daß die Getrübung, welche die Enthaltensamkeit, von der hier die Rede ist, nur auf das Opferfleisch beziehen will, unmöglich sei, darf wohl jetzt als anerkannt angenommen werden. Nun will ich nicht

in Abrede ziehen, daß die Enthaltung von Fleisch und Wein sich auch ohne eigenthümlich jüdische Grundlage aus ängstlicher Frömmigkeit, sei es mit mehr oder weniger dualistisch gefärbter Weltanschauung erklären könnte, und jedermann weiß, wie viele Anknüpfung hierfür damals in der ganzen Welt durch Religion und Philosophie gegeben war. Aber schon die Heilighaltung besonderer Tage 14, 5. 6 führt doch wohl unvermeidlich auf den Sabbath zurück. Ebenso aber weist uns auch jene Enthaltbarkeit auf eine jüdische Wurzel, sobald wir die Motive beachten, welche der Apostel dafür aniebt, und die Ausdrücke, mit welchen dies geschieht. Der Gegensatz von profaner und reiner Speise, von *κοινό* und *καθαρόν* in 14, 14. 20 weist ja fast unzweifelhaft auf diesen Ursprung hin, wenn es gleich ebenso klar ist, daß derselbe in Wirklichkeit hier in einem weit über das Gesetz hinausgehenden Umfang angewendet wird. Steht dies aber fest, so müssen wir auch judenchristliche Elemente in der Gemeinde selbst annehmen. Denn die Träger dieser Ansichten, die Schwachen, wie sie der Apostel nennt, sind nicht etwa nur von außen eingedrungen, sie sind in der Gemeinde und sind ein Bestandtheil derselben.

Aber gerade die Behandlung dieser Sache beweist auch, daß dieselben sich in der Minorität befanden. Zwar werden in 14, 3. 10 beide Theile einander so gegenübergestellt, daß jeder von ihnen seine Ermahnung erhält. „Der Essende soll den Nichtessenden nicht verachten, der Nichtessende aber soll den Essenden nicht richten.“ Aber dies ist gleichsam nur der logische Grund für die besondere weiterausgeführte Ermahnung, aus welcher sich die Frage entnehmen läßt, welche eben jetzt praktisch ist. Schon der Eingang stellt das Thema 14, 1 nicht doppelt, sondern nur auf die brüderliche Annahme der Schwachen, und ist also lediglich an die Starken gerichtet. Und weiterhin löst sich von der allgemeinen und zweiseitigen Behandlung der Frage 14, 1—12 sehr deutlich der eigentlich praktische Theil B. 13 ff. ab, in welchem die concrete Anwendung gemacht ist, und damit das Thema der Eingangsworte ausgeführt wird. Denn hier wird nun noch einmal an die Leser das dringende Ersuchen gerichtet, trotz ihres höheren Bewußtseins von der Reinheit aller Dinge doch den Schwachen lieber zu schonen, als denselben zu kränken und sein Gewissen zu verletzen. Aus diesem Gange der Rede erhellt nun aber klar, daß nicht nur solche Aesceten, sondern daß überhaupt Judenchristen, welche auf den Sabbath hielten, nur die Minderheit in dieser Gemeinde sein können. Die Thatfache, daß die Ermahnung des

Apostels nur zur Einleitung zweifelt, ist, dann aber sich lediglich an die eine Partei wendet, und von dieser Schonung der anderen fordert, läßt keine andere Auslegung zu. Man kann derselben ausweichen, man kann sagen, der Apostel gehe nicht vom Allgemeinen zum Besonderen fort, sondern von der objectiven Betrachtung der Sache zur subjectiven, man kann die Einseitigkeit der letzteren aus einer vermutheten Lage der Dinge abzuleiten versuchen, daraus, daß nur die Starken der angreifende Theil gewesen, oder nur auf sie eine Einwirkung mit Erfolg möglich schien — mit allem dem läßt sich die natürliche Wirkung der Rede des Apostels nicht beseitigen, welche dafür spricht, daß derselbe zur Schonung einer Minderheit ermahnen wollte. Man darf nur die Probe machen. Stellt man sich vor, daß das Judenthum in der Gemeinde überwiegend war, daß demnach unvermeidlich die anderen Bestandtheile heidnischen Ursprungs und freierer Denkart einen schweren Stand hatten, wie wäre dann die Rede des Apostels möglich? Mindestens das Sabbathhalten beträfe doch die Juchenchristen überhaupt, dann aber konnte Paulus nicht so davon reden, wie wir es hier lesen. Die Schonung, welche er in dieser Sache zeigt, beweist für sich allein, daß es sich um eine Minorität handelt, welche dem Princip keine Gefahr bringen kann.

Wie verhält es sich nun mit den übrigen Ermahnungen an die Römische Gemeinde? Was vor allem die große Aufforderung zum Gehorsam gegen die Staatsgewalt, Cap. 15, betrifft, so habe ich mich erst kürzlich in diesen Blättern ¹⁾ dahin ausgesprochen, daß sie keine Beziehung zu jüdischem Unruhegeist und Nationalstolz zu verrathen scheint, und kann auch hier nur wiederholen, daß sie, ebenso wie die nachfolgende Ermahnung zur Liebe 15, 8 ff. und das im letzten Theil des vorigen Capitels Vorhergehende lediglich dem christlichen Bedürfnisse entsprossen ist, und die Ausführung der Sätze 12, 17. 18 bildet: — „bedacht auf das, was allen Menschen gegenüber recht und gut ist, Frieden mit allen Menschen haltend, von euch aus, wo es möglich ist.“ Uebrigens sind wir jetzt durch die Veröffentlichung der Jerusalemischen Handschrift des ersten Clemensbriefes in der Lage, in dem Cap. 61 daselbst neu mitgetheilten merkwürdigen Gebete für die höchsten Staatsgewalten eine Parallele zu besitzen, welche eben das eigenthümlich christliche Bedürfnis dieser Ermahnung, abgesehen von allen jüdischen Neigungen, glänzend beleuchtet.

¹⁾ S. „die Anfänge der christlichen Sitte“, oben S. 17 f.

Endlich dürfen wir auch den ersten Abschnitt des paränetischen Theiles des Briefes noch herbeiziehen, 12, 1—16, der im Unterschiede vom folgenden das innere Leben der Gemeinde mit seinen Aufgaben und Tugenden zum Gegenstande hat. Was wir hier lesen, ist ein großartiger, durch Fülle und Einfachheit überwältigender Abriß christlicher Sittlichkeit überhaupt; aber auch hier fehlt es nicht an einem concreten Ziele, welches offenbar das besonders durch Thatfachen begründete Anliegen des Apostels darstellt. Zweimal tritt dasselbe hervor, in 12, 3 u. 16 als dringende Warnung vor hohen Gedanken und Selbstüberhebung, wodurch ebensovohl das friedliche, einträchtige Zusammenwirken, als die volle Liebe und ganz besonders das Eingehen auf die individuellen Bedürfnisse des Andern gefährdet und verhindert wird. Gerade weil dies im allgemeinen Theile der Paränese steht, muß es sich dabei um eine vorherrschende Richtung in der Gemeinde, um den überwiegenden Theil derselben handeln. So dient auch dieser Theil zum ergänzenden Beweise dafür, daß es in Cap. 14 die Mehrheit ist, welche zur Schonung der judaisirenden Schwachen aufgefordert wird. Diese Mehrheit kann demnach nur eine heidenchristliche sein.

Wüthin schließt sich das Ergebniß aus dem paränetischen Theile des Briefes ganz an das aus dem vorhergehenden Theile, Cap. 9—11, Gewonnene an. Ganz ebenso nämlich wie hier die letzte praktische Absicht des Apostels offenbar darauf geht, einer Ueberhebung des heidenchristlichen Bewußtseins als solchen durch die Erinnerung an das erste Recht des Volkes der Verheißung entgegenzutreten, so geht sie dort dahin, die praktischen Folgen desselben, den Stolz des freieren Geistes auf dem praktischen Gebiete, zu dämpfen.

Es ist hier wohl der Ort zu einer Bemerkung, welche ihr volles Licht erst durch die später folgende Erörterung des Zweckes des Briefes oder der augenblicklichen Lage der Gemeinde finden wird. Wenn die letztere nämlich ergiebt, daß der Apostel Anlaß hat, dem Eindringen judaistischer Lehre entgegenzutreten, so kann es zunächst auffallen, daß dies im praktischen Theile sich nicht geltend macht. Die antijudaistische Polemik der Gedankenentwicklung, Cap. 1—8, verschwindet hier, ja sie schlägt fast in das Gegentheil um. Die Erklärung dieser Thatsache liegt eben darin, daß der Judaeismus in seiner eigentlichen Gestalt nicht in der Gemeinde einheimisch ist, sondern eben eingeführt wird. Es gilt daher, die Lehre desselben abzuwehren, aber noch nicht seine praktischen Folgen; praktischen Boden hat er noch nicht gewonnen.

Unsere Lage bei dieser Beweisführung wäre sehr vereinfacht, wenn wir die Grüße Röm. 16, 3—16 als ursprünglichen Theil des Römerbriefes, oder aber nur als ein demselben beigelegtes altes Verzeichniß von Mitgliedern der Römischen Gemeinde ansehen dürften, denn dort sind die wenigen geborenen Juden als solche bezeichnet. Ich kann bis jetzt weder das eine noch das andere annehmen ¹⁾. In allen diesen Namen ist nichts, was mit einiger Sicherheit nach Rom führen würde; auch daß in dem Marcissus 16, 11 der bekannte Römische Marcissus zu erkennen sei, ist doch nur eine blendende Vermuthung, welche der Verbreitung dieses Namens gegenüber keinen festen Boden giebt. Der Beziehung auf Rom aber widerstreben durchaus die Zusätze, welche die Träger der Namen zum Theil als vertraute Genossen des Paulus bezeichnen, 16, 4. 5. 7. 8. 9. 11. 13, ebenso diejenigen, welche von besonderen Verdiensten der Personen um die Gemeinde als von persönlichen Erinnerungen des Apostels reden. Unter siebenundzwanzig mit Namen aufgeführten Personen sind nicht weniger als elf, welche in einem engeren persönlichen Verhältniß zu Paulus stehen, und zehn, bei welchen er daran erinnert, was sie in der Gemeinde und für dieselbe schon gewesen sind, ganz so wie wenn er ein gemeinsames Gedächtniß für sich und seine Leser aufzufrischen hätte. Dies sind Beziehungen, welche mit seiner ganzen im übrigen Briefe erkennbaren Stellung zu dieser Gemeinde unverträglich sind. Und wie kommen Priska und Aquilas (16, 3) von Ephesus (1 Kor. 16, 19) wieder nach Rom? Aber sollten auch sie ihren Wohnort wieder gewechselt haben, wie kommt Paulus dazu den Epäneros (5) zu rühmen als Erstling von Asia? Hier liegt ein so schlagender Fingerzeig, daß es fast unmöglich ist, sich der Vermuthung zu entziehen, daß dieses Stück nach Ephesus gehört. Paulus jedenfalls hat es nicht so für Rom geschrieben, aber auch eine Römische Liste, die später beigelegt wäre, konnte diese Zusätze nicht enthalten.

Wie nun übrigens eine fast ganz heidenchristliche Gemeinde in Rom zu diesem Bestande kam, erklärt sich wohl aus der einzigen Nachricht, welche wir überhaupt in Bezug auf die Vorgeschichte dieser Gemeinde besitzen und welche schon oft in ähnlicher Weise verwendet worden ist, nämlich der Judenvertreibung unter Claudius. Suetonius, der dieselbe berichtet ²⁾, hat dafür allerdings keine Zeit angegeben.

¹⁾ Vgl. hierüber unten S. Schutz, oben S. 107 ff.

²⁾ Suet. Claud. 25. — Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit, vgl. Credner Einl. S. 380 f.

Nach der Erzählung der Apostelgeschichte indessen über das Zusammen-
 treffen des Paulus in Korinth mit dem aus Rom vertriebenen Aquilas
 ist es wahrscheinlich, daß wir den Vorfall in die letzten Zeiten des
 Claudius setzen müssen. Wenn nun der Römerbrief im Jahre 58
 geschrieben ist, so ergeben sich ungefähr 5 Jahre, welche seit jenem
 Ereignisse verflossen sind. Aus der ganzen Anschauung der Römischen
 Gemeinde, welche uns der Brief gewährt, dürfen wir aber wohl
 abnehmen, daß dieselbe so lange her schon bestand. Jenes Ereigniß
 fällt also schon in ihre Zeit, und muß sie in irgend einer Weise mit-
 betroffen haben. Wäre nun die Vertreibung der Juden aus Rom
 im strengen Sinne zu nehmen, so ergäbe sich auch die Art dieses
 Einflusses von selbst. Mit den Juden zogen dann auch die Juden-
 christen ab; es war somit das Christenthum auf die etwa schon vor-
 handenen nichtjüdischen Bekenner reducirt, und da dieselben ihren Halt
 im Judenthum verloren hatten, konnte auch ihr Glaube eine freiere
 und unabhängige Entwicklung bekommen; ja es mußte fast nothwendig
 ein nichtjüdisches Christenthum unter ihnen einheimisch werden. Aber
 so ganz einfach liegen die Dinge doch nicht. Eine Maßregel, wie die
 erwähnte Judenanstreibung, läßt sich ihrer Natur nach kaum im vollen
 Umfange vollziehen. Auch ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht
 worden, daß die Worte vielleicht nur auf eine Maßregel gegen die
 tumultuantes zu deuten sind. Im vorliegenden Falle können wir
 überdies bedenklich werden durch die parallele Nachricht bei Dio Cassius ¹⁾,
 welche geradezu bestrittet, daß eine Vertreibung ausgeführt worden
 sei, und dieselbe vielmehr durch das Verbot der religiösen Versamm-
 lungen ersetzt sein läßt. Es bestehen indessen Bedenken, ob diese
 Nachricht den nämlichen Gegenstand behandle, wie die des Suetonius ²⁾.
 Lassen wir aber auch diese Quelle bei Seite, so läßt sich doch aus
 dem Claudius'schen Edicte an sich nicht ohne weiteres schließen, daß
 der judenchristliche Einfluß auf die Römischen Christen sofort werde
 aufgehört oder sein Uebergewicht verloren haben. Um so mehr Ge-

¹⁾ Dio Cass. Hist. R. 60. 6. — τὰς τε Ἰουδαίους ἀπερρώσαντας αἰεὶς,
 εἶναι γὰρ ποτὶς ἂν αὐτοὶ παραγῆς ἐπὶ τοῦ ὄγκου αὐτῶν τῆς πόλεως εἰσέλθῃν,
 οὐκ ἐξέλασεν αὐτοὺς, τὸ δὲ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις ἐκέλευσε μὴ συνάγειν
 εἰς οἶκον.

²⁾ Uebrigens bleibt es immer möglich, daß die Notiz bei Dio Cass. nur aus
 Versehen in die Anfangszeit des Claudius gesetzt ist, und daß sein Bericht wirklich
 den des Suetonius ergänzt, nämlich dahin, daß die Maßregel sich bald als unaus-
 führbar erwies und darum verändert werden mußte.

nicht hat die Wollstreuung der Wahrheit in den Worten Tacitus's: -- *Impulsore Christo in saepe tumultuantes*. -- Es darf heute als allgemein verständlich angenommen werden, daß dieselben einen Irrthum enthalten und nur auf eine Nachricht zurückgeführt werden können, die von Streitigkeiten der Juden über Christus das heißt den neuen Christusglauben, handelte. Von anderen als inneren Streitigkeiten der Juden kann aber auch nicht die Rede sein. Ist es aber zu so heftigen Streitigkeiten der Juden über den Christusglauben gekommen, und hat sich die Wollstreuung des Kaisers darauf bezogen, so müssen wir, auch wenn keine ernstliche Judenvertreibung stattfand, dennoch annehmen, daß hierbei das ursprüngliche Verhältniß der Christusgemeinde zur Judenstadt gelöst und diese Gemeinde nach ihrem bisherigen Bestand gesprengt worden sei. Sie hat jedoch, wie wir wissen, nicht aufgehört. Nach wenigen Jahren steht sie in großer Blüthe wieder da. Aber freilich können jene Vorgänge nicht ohne Einfluß geblieben sein, sie kann sich wohl nur in veränderter Gestalt wieder erhoben haben. Nicht die vermuthlich sehr unvollkommene Verreibung der Juden also ist hierbei die Hauptsache, sondern die Händel, welche derselben vorausgegangen sind: denn es hat hier höchst wahrscheinlich eine Ausstoßung der Christusgläubigen durch die Judenstadt stattgefunden. Und so fehlt es uns denn nicht an einer Erklärung dafür, wie diese Gemeinde eine wesentlich heidenchristliche geworden ist. Um so mehr Reiz war aber dann später auf jüdischer Seite vorhanden, diesen Boden zurückzuerobern.

Der Römerbrief des Paulus ist nicht das einzige Document, welches gegen den jüdenchristlichen Charakter der ältesten Römischen Gemeinde zengt. Sechs Jahre später tritt für dasselbe Verhältniß ein anderer unüberwinderlicher Zeuge sehr verschiedener Art auf, nämlich die sogenannte Neronische Christenverfolgung nach dem Berichte des Tacitus. Der Bequemlichkeit wegen mag dieser Bericht aus ann. XV. 44 hier stehen.

— *Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quae sitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem*

etiam, quae cunctis archibus strebis aut pudenda conflantur celebranturque. Igitur primus porroquis, qui factantur, deinde indicio eorum multitudo eorum. Insuper proinde in crimine incendii quam odio homini e bonis convicti sunt. Et peremitibus addita ludibria, ut ferarum freges contra bruta unum interirent, aut crucibus affixi aut thronati atque ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis orientur. Hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriendo insistens. Unde quanquam adversus fontes et novissima exempla meritos misratio oriebatur, tanquam non utilitate publica sed in saevitiam unius absumerentur.

Nach dieser Erzählung sind es die Christiani in Rom, welche nach dem großen Brande Rom's in Anklagestand versetzt wurden, weil man Brandstifter haben mußte, um die dunklen Gerüchte zu beseitigen, welche Nero selbst der That beschuldigten. Eine Verwechslung kann dabei nicht wohl stattfinden. Diese Christen, heißt es, erschienen dazu geeignet, weil sie für schändliche Verbrechen bekannt und darum verhaßt waren, sie galten ohnehin als strafwürdig. Es ist hiermit wahrscheinlich gesagt, daß damals schon jene bekannten Verläumdungen über sie populär waren, die im folgenden Jahrhundert so oft die Bevölkerung zu leidenschaftlichen Angriffen gegen sie führten. Sind die Christen damit unzweideutig ihrer Religion nach bezeichnet, so werden sie auch von den Juden bestimmt unterschieden. Aus Judäa zwar stammt diese superstitio, dort hat sie sich auch nachmals nach der ersten Unterdrückung durch den Tod des Stifters wiederum erhoben, aber nicht bloß dort, sondern auch in Rom ist sie aufgetreten. Es ist eine von den ungeheuerlichen und schändlichen Religionen, welche hierher ihren Weg zu finden pflegen. Von Verwechslung mit dem Judenthum kann demnach gerade um so weniger die Rede sein, als eben von dem Ursprunge und der Verbreitung in Judäa gesprochen wird. Ebenso wenig ist anzunehmen, daß etwa Juden und Christen hier zusammengeworfen worden und aus irgend einem Grunde nur die Christiani genannt seien. Wäre eine solche Zusammenfassung vorhanden, so müßte das Uebergewicht auf die andere Seite fallen. Es wäre leicht zu erklären, wenn dann unter dem Namen der Juden auch Christen mitbegriffen wären, nicht aber umgekehrt.

Früher hat man dies auch unbedenklich so angenommen. Neuerdings jedoch macht sich eine andere Auffassung geltend. So erklärt

Hausrath¹⁾ die Wahl der Christen für jene Anklage in erster Linie daraus, daß man am leichtesten den Verdacht auf das Judenviertel lenken konnte. Der Brand sei ja in den Buden am Circus Maximus ausgebrochen, welche zum Theil in den Händen der orientalischen Kaufleute waren. Auch habe auffallen müssen, daß gerade die Quartiere der Juden verschont geblieben waren. Es werde überdies von Seite der Juden auch schwerlich an Äußerungen der Schadenfreude gefehlt haben. Unter den Juden habe man dann allerdings wohl diejenige Partei ausgewählt, welche sich besonders mit den Wünschen über den baldigen Untergang der Heidenwelt getragen habe, nämlich eben die Christen. Die Quelle dieser Ansicht ist H. Schiller²⁾, der aber seinerseits wieder aus Hausrath's Darstellung die Voraussetzung entnommen hat, daß die Christen damals als rechte Juden lebten und daher von den Juden nicht zu unterscheiden waren. Nur vermuthet er noch weiter, daß vielleicht gerade Juden es waren, welche vom Hasse des Fanatismus getrieben, ihre christlichen Brüder denuncierten. Diese ganze Auffassung aber wird jetzt in der Tagesliteratur bereits als erwiesen ausgemünzt; danach sind es gar nicht eigentlich die Christen, sondern die Juden, welche verfolgt wurden³⁾.

Man kann übrigens hierin wohl einen Fortschritt anerkennen. Lange nämlich ist man an der Thatfache des Tacitusberichtes einfach vorübergegangen, ohne sich die Frage vorzulegen, wie es denn möglich war, daß die Christen, welche doch, der Voraussetzung über ihre Nationalität und Lebensweise gemäß, nach außen ganz als Juden erscheinen mußten, dieser Anklage unterworfen werden konnten, ohne daß andere Juden irgend hereingezogen werden. Es muß dieses um so auffallender erscheinen, wenn man in dem *odium generis humani*, welches als Grund ihrer Verurtheilung erscheint, denselben jüdischen Nationalcharakterzug wieder fand, welchen derselbe Tacitus hist. V, 5 erwähnt: — *unde auctae Judaeorum res, et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium*. Daß man also hierin ein Problem erkennt, ist jedenfalls ein Fortschritt. Nur ist die Frage, ob man dasselbe damit lösen darf, daß man den einzigen Bericht, welchen wir über die Sache haben, auf den Kopf stellt. Geschieht dies doch jeden-

¹⁾ Hausrath, *Kunst- u. Zeitgesch.* III. 1874. Z. 97 f. (erste Aufl.)

²⁾ H. Schiller, *Ständebild des Römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero*. 1872. S. 434 f.

³⁾ Vgl. Stahl in *Weizmann's Monatschrift*, 1875, September.

falls nur einer vorgefaßten Meinung zuliebe, welche erst geprüft werden sollte.

Man wird sich um so mehr hüten müssen, von dem Berichte des Tacitus so ganz abzugehen, wenn sich zeigt, daß derselbe keine inneren Mängel oder Schwierigkeiten enthält, sondern sich durch seine Klarheit gewissermaßen selbst bestätigt. Der ganze Stern der Sache liegt in dem Sage:

Igitur primum correpti, qui latebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.

Schiller erklärt die Worte -- *primum correpti qui latebantur* so ¹⁾: „Es können zuerst auf allgemeinen Verdacht hin einzelne Orientalen verhaftet und inquiriert worden sein; die Folter zwang ihnen das Geständniß ihrer Schuld ab und dann wurden sie angeklagt (*correpti*).“ Hiernach bezieht sich *latebantur* auf das Geständniß der Brandstiftung. Nipperdey 3. d. St. hat es von dem Bekenntnisse des Christenthums erklärt, „die sich öffentlich dazu bekannten, aus ihrer Ueberzeugung keinen Hehl machten“ ²⁾. Daß *fateri* bei Tacitus in dieser Weise absolut stehen kann, hat er aus der Parallele 11, 1 bewiesen, und es ist hierbei gleichgültig, daß es sich dort um ein Verbrechen handelt; es kommt bei dem Nachweise nur auf das Fehlen des Objectes an. Diese Erklärung ist aber die allein mögliche. Denn offenbar steht *qui latebantur* entgegen dem folgenden *indicio eorum*, denn die *multitudo ingens* können nicht als Brandstifter, sondern nur als Christen angegeben sein, auf das Christenthum muß sich also auch das *fateri* beziehen. Man wollte den Christen die Auflage anhängen. Man nahm also zunächst solche, welche sich offen zu der Religion bekannten, und versetzte sie in Anlagestand, nämlich wegen des Verbrechens. Von ihnen ließ man sich aber auch andere Christen benennen, um mit denselben das gleiche zu thun. Denn es handelte sich um einen auffallenden großen Akt, und je mehr man Angeklagte hatte, desto eher konnte man unter denselben Schuldige zu finden denken. Was war nun der Erfolg? Sie konnten der Auflage auf die Brandstiftung nicht überwiesen werden. Dies ist das Allersicherste, was wir den Worten des Tacitus zu entnehmen haben. Man sollte daher unter keinen Umständen heutzutage solche Vermuthungen aufstellen, wie, daß doch Geständnisse des Verbrechens gemacht worden seien, sei

¹⁾ a. a. D. S. 435. ²⁾ Ausg. S. 229 not. 13.

und die Aede. erkennen. Aber aber aus Bosheit und Fanatismus von Juden gemißbraucht. Alles dies ist durch die Worte des Berichtes auf das Bestimmteste ausgeschlossen.

Hiernach hatten sie nun aber frei ausgehen sollen. Statt dessen sind sie als überwiesen betrachtet und bestraft worden, convicti sunt. Den Grund giebt Tacitus in den freilich etwas dunkeln Worten *odium generis humani* an. Man ist wohl mit Recht davon abgetommen, in denselben das subjective Motiv des Ringers zu finden, also den Sinn: der Haß, welchen alle Welt gegen sie hegte, habe auch den Richter geleitet, sie für überwiesen zu erklären. Im Zusammenhange des Sages ist dieses, abgesehen von der unnatürlichen Ausdrucksweise, unmöglich: Das Subject des *odium* können nur die Angeklagten selbst sein. Tacitus hat bekanntlich Aehnliches von den Juden ausgesagt ¹⁾, in der Charakteristik der Nation, freilich nicht in dem Sinne, daß sie dadurch zu Verbrechern im Römischen Staate gestempelt wurden. Was aber den Christen hier mit dem *odium generis humani* vorgeworfen wird, ist in dem Berichte über ihren Proceß bei Suetonius wohl dem Sinne nach identisch ausgedrückt durch *superstitio nova ac malefica* ²⁾. In dem Berichte des Tacitus selbst mögen zur Erläuterung dienen: *exitiabilis superstitio — per flagitia invisibiles et novissima exempla meriti*. Beide Schriftsteller sprechen dabei ohne Zweifel aus den Anschauungen ihrer eigenen späteren Zeit heraus.

Zunächst fragt es sich nun, woraus man die mit *odium generis humani* bezeichnete verbrecherische Gesinnung entnahm. Hierzu können entweder angebliche Handlungen oder aber die Lehren der Christen gedient haben. Auf das erstere weisen die Prädikate hin, welche Tacitus giebt, und man denkt von selbst an die bekannten Fabeln, welche so lange über die verbrecherischen Gebräuche bei den Zusammenkünften der Christen umliefen und geglaubt wurden. Aber eben der Umstand nöthigt uns hier zur Vorsicht, daß der Geschichtschreiber schwerlich das ihm von jener Zeit Ueberlieferte und die Meinung, welche in seiner eigenen Zeit bestand, genau auseinander gehalten hat. Doch darf man aus seinem Berichte immerhin schließen, daß zur Zeit der Begebenheit schon dunkle Gerüchte umliefen und die Stimmung der Menge be-

¹⁾ Hist. V, 5: — unde auctae Judaeorum res, et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes hostile odium.

²⁾ Suet. Nero. 16. — afflicti supplicis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.

herrschten. Auch fehlt es ja sonst nicht an Spuren dafür, daß der Ursprung jener Verbote in sehr hoher Vergangenheit ¹⁾. Aber den Grund der Verurtheilung werden wir doch nicht darin suchen dürfen. Nicht nur ist anzunehmen, daß die Untersuchung keinen Beweis dafür geliefert hat, sondern es ist auch der Ausdruck *odium generis humani* viel zu unbestimmt für gewisse grobe Verbrechen, wenn deren Annahme den Grund der Verurtheilung gebildet hätte. Anders steht es mit der Lehre der Christen. Hier konnte auch eine oberflächliche Untersuchung genug ergeben, um das beschilderte Ergebniß zu rechtfertigen. Sie konnte einen Glauben enthüllen, der ebenso sehr im Vordergrund des Denkens der Christenbekenntigen stand, wie er der übrigen Welt fremdlich und entsetzlich sein mußte, den Glauben an den bevorstehenden Weltuntergang, die Zerstörung der Welt im Feuer. Was war natürlicher, als daß man in diesem Glauben den Ausdruck einer praestigischen Gesinnung, ja wohl begabter, Unheimliches brütender Absichten zu finden meinte? Die lebendigste Illustration hierzu giebt die heionische Weltanschauung, wie sie in Minuc. Fel. Octav. 11, 1 geschrieben ist: — *Quid? quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliantur* — diese „furiosa opinio“ der Christen. Dies allein genügte ohne Zweifel, um das *odium generis humani* festzustellen. Darf man doch überdies hinzunehmen, daß die eindringenden orientalischen Religionen, Chaldäer, Aegyptier, Juden, ohnehin in Rom im Rufe gemeingefährlicher Lehren und Uebungen standen, und ihnen jederzeit deswegen die Unterdrückung mit den härtesten Maßregeln drohte ²⁾.

Der Ausdruck *odium generis humani* erläutert sich übrigens auch durch verwandte Definitionen in der Römischen Gesetzgebung der späteren Zeit. Namentlich sind es in der Zeit der christlichen Kaiser die *malefici* und *magi*, welche in ähnlicher Weise bezeichnet werden. So sagt ein Gesetz des Constantius von 338 über die *magi* schlecht hin: *humani generis inimici erodendi sunt*. Und ein Gesetz Valentinian's von 359 qualificiert den *maleficus* als *communis hostem salutis* ³⁾. Darauf bezieht sich offenbar auch Augustinus de civit. D. VIII, 19 mit den Worten, in welchen er, an Vergiftstellen anknüpfend, die Bestrafung der *artes magicae* erklärt: — *secundum*

¹⁾ Justin. Mart. dial. c. Tr. VI. 108. 117. — Act. app. 20, 8.

²⁾ Tac. ann. 2, 32. 85. Suet. Tib. 36.

³⁾ Cod. Just. lib. IX. tit. XVIII de maleficis. Vgl. Jac. Bernays, über die Chronik des Sulpicius Severus 1861. S. 14.

quem alium sensum, nisi quod haec maleficia generi humano pernicioso esse non dubium est? Die fraglichen Gesetze beziehen sich auf bestimmte Verbrechen, die magischen Künste, durch welche das maleficium im engeren Sinne, die Schädigung insbesondere des Menschenlebens verübt wurde, diese Gesetze gehen sämmtlich zurück auf die Lex Cornelia de sicariis et veneficiis¹⁾, aber eben diese faßt mit den verschiedenen Lebensnachstellungen auch die Brandstiftung zusammen. Und so gut das bestimmte Verbrechen des maleficium später als Feindschaft gegen das menschliche Geschlecht und die gemeine Wohlfahrt charakterisiert wurde, kann dieser Ausdruck auch für Absichten und ein Gesamtverhalten gebraucht sein, wie man sie hier vorgefunden hatte, und die doch wesentlich in dieselbe allgemeine Kategorie fielen. Auch dieses Brüten über den Untergang der Welt konnte in ähnlichem Sinne auf einen allgemeinen Menschenhaß und gemeinschädliches Treiben hinweisen.

Allerdings bleibt nun aber, wenn wir auf die Sache zurückgreifen, der wesentliche Unterschied, daß hier eben nicht für verbrecherische Thaten, welchen eine solche Gesinnung zu Grunde liegt, sondern für etwas viel Unbestimmteres, gewissermaßen für den allgemeinen moralischen Charakter dieser Verbindung der Christiani die Bestrafung eintritt. Sie gelten für überwiesen durch ihr odium, obwohl das Verbrechen der Anklage nicht erwiesen werden konnte. Hierin liegt aber nur für uns nach unseren Begriffen von Strafrechtspflege etwas Befremdliches, nicht aber für die Römische Gewohnheit, nach welcher auch in späteren Zeiten eine Verurtheilung sehr gut erfolgen konnte, wenn zwar die Anklage nicht bewiesen war, aber sich doch eine allgemeine Strafwürdigkeit des Angeklagten durch die Verhandlung herausgestellt hatte²⁾. Und gerade auf diese Anschauung weist der eigenthümliche Gegensatz in dem Berichte des Titius: non proinde in crimine incendii quam odio generis humani³⁾ nicht undeutlich hin.

¹⁾ Dig. 38, 8. Vgl. auch Inst. Just. § 5 de publ. judiciis.

²⁾ Ich verdanke die Sicherheit über diesen Punkt der Berathung eines gelehrten Kollegen, den ich hier als Autorität in Fragen des Römischen Criminalrechts und Processus anführen darf: H. Seeger, über das Verhältniß der Strafrechtspflege zum Gesetz im Zeitalter Cicero's, S. 143; dess. Strafrechtspflege und Wissensth. in ihren wechselt. Beziehungen. Gerichtszeitung, 1872, S. 123. Es dürfte man mit Rücksicht auf Sueton's Angabe zu der Annahme versucht sein, daß auch hier eben das maleficium im engeren Sinne in Betracht komme.

³⁾ Ob mit Ripperday z. d. St. vor odio wiederholt in zu denken ist, kann

In diesem allgemeinen Sinne sind sie *sontes et novissima exempla meriti*, und ist anerkannt, daß sie immerhin der *utilitas publica* zum Opfer fallen mußten.

Nach allem diesem müssen wir allerdings voraussetzen, daß es sich hier nicht um ein so formloses Gewaltverfahren handelt, wie es manche anzunehmen geneigt sind. Es ist wahr, daß wir nicht wissen, vor welchem Richter die Sache verhandelt worden ist. Aber es liegt kein Grund vor, ein „rein polizeiliches Verfahren“ zu vermuthen ¹⁾. Im Gegentheile konnte die Absicht des Kaisers nur dahin führen, daß das Verfahren so formell als möglich, nach allen Regeln eingeleitet wurde. Es liegt dies aber auch ganz in den Worten des Berichtes. Es liegt vor allem darin, daß eingestanden wird, die erste Anklage habe sich nicht durchführen lassen, daß derselben vielmehr eine andere Wendung gegeben werden mußte, um überhaupt zum Ziele einer Verurtheilung zu gelangen. Ein einfacher polizeilicher Gewaltact konnte dem Kaiser ja niemals die erwünschte Ablenkung verschaffen.

Unter diesen Umständen ist freilich auch die jetzt geläufige Ansicht nicht haltbar, daß man von einer Neronischen Christenverfolgung gar nicht reden könne, weil es sich um die Religion überhaupt nicht gehandelt habe. Sie ist in doppelter Beziehung unrichtig. Für's erste kommt die Religion doch schon bei der Wahl der Angeklagten in Betracht, den Christen wird die Anklage an den Hals geworfen, weil ihre Religion verhaßt und berüchtigt ist. Sodann aber wird die Anklage gegen sie im Verlaufe so gewendet, daß die Bestrafung in der That zwar nicht ihre Religion als solche, aber den Charakter, welchen dieselbe ihnen verleiht, welcher sich aus derselben ableitet, zum Gegenstande hat. Man darf also doch ohne Bedenken sagen, daß diese Leute als *Christiani* hingerichtet wurden, als Brandstifter gewiß nicht. Ja, Suetonius erwähnt bereits nicht einmal mehr des Anlasses der Brandstiftung, sondern spricht lediglich von der verwerflichen Religion. Demnach also war der Anfang der Christenverfolgung gemacht.

Rehren wir zur Hauptfrage über das Verhältniß der Christen zu den Juden zurück. In dem Maße, in welchem die ganze Darstellung in allen ihren Theilen einen den Christen gemachten Prozeß beweist, ist vollends die Möglichkeit geschwunden, irgendwie die Juden von demselben betroffen sein zu lassen, und es kann daher nicht stark

dahingestellt bleiben. Möglich ist jedenfalls die Erklärung: sie wurden überwiesen, galten für überwiesen durch ihr *odium*. ²⁾ So Schiller, *Nero*, S. 433.

genug zeitend genücht werden, daß der Bericht ein ganz anderer sein müßte, wenn die Mlage irgendwie auf die Juden sich gerichtet hätte, oder der Haß der Bevölkerung gegen die Juden benutzt worden wäre. Die Juden sind im Vergleiche zu den Christen um so viel mehr bekannt, daß gerade ihr Name in der Ueberlieferung dieses Herganges gar nicht verloren gehen konnte.

Zu dem allem kommt dann noch hinzu, daß eine solche Preisgebung der Juden unter Nero überhaupt nicht anzunehmen ist. Die Juden befanden sich in Rom unter dem Kaiser ganz gut. Sie hatten an der Kaiserin Poppäa eine Beschützerin und Fürsprecherin, wie wir wissen. Poppäa war sogar jüdische Proselytin, denn die Worte des Josephus, *Ant.* 20, 8, 11: *Προσβίς γὰρ ἦν* lassen keine andere Auslegung zu. Und wie wirksam sie ihren Einfluß zu Gunsten der Juden ausübte, erzählt derselbe Josephus a. a. O., sowie vit. 3 an schlagenden Beispielen.

Von hier aus dürfen wir aber nun endlich über die Zusammensetzung und äußere Stellung der Christengemeinde in Rom abschließend urtheilen. Gerade die Thatfache, daß die Christen einem solchen Angriffe anheimfielen, ohne daß dieses die Juden irgendwie berührte, ist entscheidend für die Beurtheilung dieses Verhältnisses. Wenn die Christen immer noch als Juden lebten und nichts anderes als eine jüdische Partei in Rom bildeten, dann allerdings ist dieser ganze Vorgang in seinem Anfang und in seinem Verlaufe unerklärlich. Dann ist es von vornherein befremdlich, daß der Kaiser oder seine Rathgeber bei der Umschau nach dem geeigneten Subject für ihre Anklage überhaupt auf die im Schooße des Judenthums verborgene Secte verfielen. Genossen die Christen den rechtlichen Schutz des Judenthums, so hatten sie auch die Gunst, welche dieses unter dem Kaiser erfuhr, mitzugenießen. Sei es aber auch, daß sie preisgegeben werden sollten, so konnte dieses kaum anders als durch die Ausgabe der Juden selbst geschehen, welche sich bei dieser Gelegenheit der verhassten Secte aus ihrer Mitte entledigen wollten. Damit steht aber der weitere Hergang im vollen Widerspruche. Denn dann bedurfte es nicht einer mühevollen Untersuchung, um erst zu constatieren, wer die Christen sind. Man hatte sie von selbst, unter den Juden und durch die Juden. Statt dessen greift man erst auf irgend welchen Verdacht oder Anzeige etliche auf und bringt sie zum Bekennen ihrer Religion, sodann läßt man sich von ihnen weiter leiten, und bringt durch ihre Angaben heraus, daß eine ganze große Menge von Leuten im Verborgenen

diesen Glauben theilt. Alles dies weist auf eine ganz selbständige Verbreitung dieser Religion in der Bevölkerung außerhalb der Judenthums hin. Ebenso verhält es sich damit, daß dieselbe wegen ihrer Verbrechen berüchtigt war. Sollte aber auch letzteres aus einer späteren Zeit von Tacitus übertragen sein, so bleibt doch die Angabe über das Urtheil und seine Begründung. Hätte dieses *odium* seinen Grund im Judenthum, so wird es erst recht unbegreiflich, daß die Juden frei ausgehen. So spricht alles dafür, daß die Christen von der Judenthums getrennt bestehen.

Wir sind indessen mit den Zeugen für die Abkunft der Römischen Christen noch nicht am Ende. Noch haben wir der Apostelgeschichte und ihres Berichtes über die Ankunft des Paulus in Rom nicht gedacht, Ap. = Gesch. 28, 16—28. Bei den vielfachen kritischen Bedenken, welchen dieser Bericht ausgesetzt ist, kann er nur in zweiter Linie zu Rath gezogen werden. Nachdem aber die klassischen Zeugen gehört worden sind, lohnt es sich, auch ihn zu hören und seinen Werth auf der gewonnenen Grundlage zu prüfen.

Von jeher hat man das Gefühl gehabt, daß die Apostelgeschichte, indem sie den Apostel Paulus nach Rom führt, einen ebenso auffallenden als unbefriedigenden Schluß hat. Sie schweigt, sobald Paulus in Rom eingeführt ist, über seine Beziehungen zur Römischen Christengemeinde und erzählt von seiner zweijährigen Gefangenschaft überhaupt gar nichts, als einen unglücklichen Befehrungsversuch an der Judenthums, den er gleich anfangs gemacht und bei welchem seltsame Reden geführt werden. Denn die Vertreter der Judenthums reden, als ob sie weder von Paulus und seiner Sache, noch aber vom Christenthum etwas wüßten. Aber auch Paulus geht hierauf ein und spricht mit ihnen, wie wenn er ihnen die erste Kunde über das Evangelium zu bringen hätte. Dies sind unmögliche Dinge. Man kann sich wohl vorstellen, daß auf beiden Seiten eine gewisse Diplomatie spiele, daß die Juden sich reserviert geben, und daß Paulus absichtlich sie als noch unbefangene Leute gelten lasse. Aber man kommt damit nicht über die Bedenken weg, welche die Erzählung erweckt. Es handelt sich ja nicht bloß um die Formen, in welchen verhandelt wird, sondern um das Sachverhältniß selbst. Nimmt man die Erzählung, wie sie sich selbst giebt, ohne alles Vorurtheil und ohne in dieselbe etwas hineinzutragen, so berichtet sie offenbar, daß erst jetzt auch die Juden in Rom die Kunde vom Evangelium empfangen, der größere Theil

aber dieselbe unglaublich abweist und damit sich auch an dieser Römischen Judenschaft die allgemeine Verstockung der Juden vollzieht, und darauf gerade liegt sichtlich der ganze Nachdruck der Darstellung. Aber eben dieser Sachverhalt ist das Unmögliche. Der Verfasser der Apostelgeschichte, scheint es, hat sich die Thatfachen so zurecht gemacht, weil er sich die Aufgabe gesetzt hatte, an allen Orten nachzuweisen, wie sich die Verwerfung der Juden überall entschieden habe; und weil dies nach seiner Erzählung in der Diaspora durch das Auftreten des Paulus vor sich geht, so muß es nun auch in Rom durch Paulus veranlaßt sein; dadurch erhält seine Darstellung ihren bedeutsamen Abschluß, da die Römischen Juden in ihrer wichtigen Stellung vollenden, was in Jerusalem seinen Anfang genommen hat ¹⁾.

Wir sind aber demungeachtet, so klar diese Dinge liegen, mit dem Berichte der Apostelgeschichte noch nicht fertig. Denn ihrer Erzählung liegt gerade auch in diesem letzten Abschnitte eine Quelle von hohem Werthe zu Grunde, welcher jedenfalls noch die Reise von Malta nach Rom angehört ²⁾; und es entsteht nun die Frage, wo dieselbe abbricht, oder wo die Ueberarbeitung des Verfassers eingetreten ist. Jedenfalls gehört derselben noch die Erzählung von der Reise bis Puteoli 28, 13 an, von hier an aber beginnt die Unsicherheit. Die Fortsetzung der Reise bis Rom ist in V. 14 auffallend verkürzt. In V. 15 wird dann etwas von den Begebenheiten derselben nachgeholt, und wegen dieses unterbrechenden Zurückgreifens in V. 16 die Ankunft in Rom wieder aufgenommen. So liegt es sehr nahe, anzunehmen, daß mit V. 14 die Quelle überhaupt verlassen werde, und dann hätte selbstverständlich die ganze folgende Erzählung auch nicht mehr den entsprechenden Werth. Aber die Sache ist nicht so einfach. Eine Verkürzung der Quelle in V. 14 ist allerdings sehr wahrscheinlich. Dagegen ist es ebenso wahrscheinlich, daß die Erzählung in V. 15 über das Entgegenreisen Römischer Brüder bis Forum Appii und Trestabernä aus derselben entnommen ist. Das Gleiche gilt aber auch von dem Berichte über den Verbleib des Paulus in Rom in V. 16 (und wohl auch 30. 31). Ist dies richtig, so haben wir daraus den richtigen Schluß zu ziehen, daß der Verfasser seine Quelle überhaupt nicht ganz verlassen, sondern nur verarbeitet hat, zunächst wegen der ganz besonderen Bedeutung, welche er der Ankunft in Rom

¹⁾ Vergl. Zeller, die Apostelgeschichte, S. 291 ff.

²⁾ Vergl. Overbeek, zu de Wette, kurze Erstl. der ApG. S. 469.

gab, durch Voraussnahme derselben B. 14 und nachherige Wiederholung B. 16 ¹⁾. Wenn aber somit die Grenze eine fließende ist und die Wir-Quelle bis zum Ende nicht ganz verlassen zu sein scheint, so können wir uns auch der Frage nicht entziehen, ob nicht auch in der Verhandlung mit der Judenthums noch ein Stück der Quelle zu Grunde liege. Bedeutung erhält diese Frage nur dann, wenn sich in dieser Erzählung verschiedene Schichten wahrnehmen lassen. Daraus fehlt es in der That nicht ganz. Es ist schon längst bemerkt worden, daß die Ansprache des Paulus an die Juden in ihrem Anfang B. 17 f. auf ein Ziel hinweist, welchem der folgende Verlauf nicht entspricht. Denn Paulus fängt damit an, über seine persönliche Angelegenheit zu reden, seine ungerechte Verfolgung, seine Unschuld gegenüber dem Judenthum; darüber will er mit ihnen sich verständigen; und dies, so scheint es, kann keinen anderen Zweck haben, als jeden nachtheiligen Einfluß von ihrer Seite auf den Gang seines Prozesses zu verhindern. Nachher aber verschwindet dies, und löst sich alles auf in einen Bekehrungsversuch. Selbst noch in der Antwort B. 22 der Juden ist eine andere Richtung der Verhandlung angedeutet. Denn sie erklären sich bereit zu hören, was er wolle, deuten aber dabei sofort an, daß sie von dem Christenglauben nichts hören wollen. Dürfen wir nun gerade in dieser inneren Ungleichartigkeit zwei Schichten der Erzählung erkennen, so liegt darin auch die Spur, wie sich die Quelle noch bis in diese Erzählung erstreckt, und ihre Grundlage gewinnt daher eine höhere Bedeutung.

Bedenkt man, daß die Judenthums in Rom in der Zeit, als Paulus dahin gebracht wurde, unter Nero, nichts weniger als gedrückt war, sondern Schutz genoß und selbst nicht ohne Einfluß war, und andererseits, daß doch der Prozeß des Paulus von einer jüdischen Anklage ausgeht, so ist es gar nicht unerklärlich, daß Paulus den Versuch machte, die Römischen Juden zu seinen Gunsten zu stimmen und etwa wenigstens das zu erreichen, daß sie nicht zu seinem Schaden einwirkten. Dagegen ist es nach Röm. 11, 13 f. nur wahrscheinlich, daß er, wenn er nach Rom kam, daselbst sofort als Apostel der Heiden im vollen Sinne auftrat, nicht aber als Apostel der Juden. Dort hat er gleichsam das Programm seines Auftretens selbst gestellt. Dies enthält aber in Beziehung auf die Juden nur die Hoffnung einer mittelbaren Einwirkung und ihre theilweise Bekehrung dadurch.

¹⁾ Aehnlich wie ApG. 21, 15—17, vergl. Overbeck a. a. S.

Wenn wir daher aus der Apostelgeschichte auf das Verhältniß der Römischen Christengemeinde zu der dortigen Judenschaft schließen wollen, so dürfen wir allerdings nicht die ganze Erzählung über das Auftreten des Paulus bei der letzteren zu Grunde legen. Dagegen ist immer noch bemerkenswerth genug, was die Quelle der Apostelgeschichte hierüber zu enthalten scheint. Auch nach dieser bleibt Paulus, nachdem er von der Christengemeinde begrüßt und aufgenommen worden ist, zunächst noch der Judenschaft fremd, und es bedarf von seiner Seite besonderer Schritte, wenn er in Verbindung mit ihnen treten will. Wir kommen daher auch hier zu dem Ergebnisse, daß jene Gemeinde von der Judenschaft völlig getrennt besteht, und müssen daraus den Schluß ziehen, daß dieselbe in diesem Augenblicke schon eine wesentlich heidenchristliche geworden ist. Auch hier ergiebt sich also das gleiche Bild von der Sachlage, welches wir zwei Jahre nachher bei der Neronischen Verfolgung gewonnen haben.

Endlich haben wir noch eine Erwägung anzuschließen, welche uns zwar keinen zwingenden Beweis, aber doch eine Probe für die Richtigkeit des Bisherigen geben mag, ich meine den Blick darauf, was aus dieser Gemeinde später geworden ist. Es liegen immer einige Jahrzehnte zwischen dieser ältesten Zeit und den ersten folgenden Zeugen, in dreißig Jahren kann sich viel verändert haben. Aber wahrscheinlicher ist es doch immer, daß die Gemeinde ihren nationalen Typus behauptet hat. So viel Zeit nun oder wenig mehr liegt zwischen der Gefangenschaft des Paulus und dem Briefe des Clemens, dem Römischen Sendschreiben an die Korinther. Und dieses Schreiben zeigt uns auch nicht eine Spur von Judenthum unter den Römischen Christen ¹⁾. In allen Richtungen athmet es den Geist der heidenchristlichen Welt, zeigt es das Leben, das sich hier in so eigenthümlicher Weise entwickelt hat. Nicht der Paulinismus ist die maßgebende Kraft, sondern die mit demselben gesättigte heidenchristliche Denkart. Dieser schriftlichen Quelle, so scheint es, treten aber auch mit jedem Schritte der Forschung leuchtender die Denkmäler zur Seite. Die Römische Gräberwelt erschließt sich immer höher hinauf in die Vergangenheit, und immer deutlicher zeigt sie uns das frühe Wurzel-schlagen des Christenthums in allen Gesellschaftskreisen Roms, auch

¹⁾ Vergl. über die Abwesenheit aller Spuren entsprechender Factionen Ad. Harnack in *Patr. app. opp.* 1875. fasc. I. p. LXXXII.

in seiner vornehmen Welt. Nur schüchtern verfolgte man wohl noch das muthmaßliche Christenthum einer Pomponia (Graccina ¹⁾), später das Eindringen des Glaubens in Domitian's nächsten Familienkreis. Jetzt scheint sich immer sicherer zu bestätigen, daß Römischer Reichthum frühe seine Mittel darbot zur Gründung jener großartigen Gräberstätten, und das Christenthum in einem Zweige des Flavischen Geschlechtes einheimisch geworden war ²⁾).

II.

Die Erkenntniß, daß die Römische Gemeinde eine wesentlich heidenchristliche war, als Paulus an dieselbe schrieb, fordert um so mehr zu der Untersuchung des Zweckes dieses Schreibens heraus. Denn damit wird die Vorstellung hinfällig, daß ihm der Judaismus dieser Gemeinde als solcher Anlaß gegeben zu einem Versuche, dieselbe anderen Sinnes zu machen und zu besserem Verständniß des Evangeliums zu führen. Aber mit Judaismus hat es der Brief doch zu thun. Als bloße Glaubenslehre für heidnisch geborene Christen auf alle Fälle ist er nicht geschrieben. Er kann die Streitschrift nicht verleugnen, ihr Charakter tritt uns überall entgegen. Nun, die Lösung ist einfach. Paulus hat es hier mit ganz ähnlichen Verhältnissen zu thun, wie in Galatien und in Korinth, er bekämpft Gegner, welche in eine Gemeinde eingedrungen sind, um dieselbe erst judaistisch zu machen. Der Unterschied ist nur, daß die Gemeinde in diesem Falle nicht von ihm gestiftet war, daß er also nicht sein Eigenthum in diesem Sinne zu vertheidigen hat. Aber ein Anrecht glaubt er doch auch an diese Gemeinde zu haben. Sie ist nicht seine Stiftung, aber sie ist eine Heidengemeinde. Hat er deswegen eine Verpflichtung gegen sie, so entspricht dieser auch ein Anrecht. Er wollte schon längst nach Rom kommen, er mußte sich, nach seinen Grundsätzen, dieser Gemeinde annehmen. Wenn nun aber dort eine Saat ausgesäet wurde, welche ihm von vornherein künftiges Wirken abschneidet, so war er in einer ganz ähnlichen Lage, wie bei jenen anderen Gemeinden, wo er um die Frucht seines Wirkens gebracht werden sollte. Nur mußte er sich hier erst selbst einführen. Darum ist der Brief um so viel mehr belehrend, entwickelnd, der Streit mehr zu errathen.

¹⁾ Tac. Ann. XIII, 32.

²⁾ Vergl. *Bulletino di archeologia cristiana*. 1875. I, 37 ss. II, 69 ss.

Erkennen läßt er sich aber doch. Schon der Eingang des Briefes zeigt uns den Apostel in der Vertheidigung. Warum ist er so dringend beflissen, den Römern zu sagen, daß er wirklich zu ihnen kommen will, daß er den Voratz schon mehrmals gesagt hat, ruft Gott zum Zeugen an, und wiederholt die Bethuerung in allen möglichen Formen? Möglicherweise nur, weil er ihnen dadurch von vorneherein recht nahe kommen, überhaupt sich Eingang verschaffen will. Aber natürlicher erklärt sich das alles doch, wenn er damit eine falsche Beschuldigung abwehrt, wenn er also bei ihnen gerade darüber verdächtigt war, daß er aus guten Gründen nicht komme oder zu kommen wage. Unter dieser Voraussetzung allein erklärt sich auch die sonst immer auffallende Wendung des Ueberganges in 1, 16: *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐ-αγγέλιον*. Wollte er bloß seine Bereitwilligkeit begründen, so ist der Gedanke viel zu schwach. Nicht daß er sich am Evangelium nicht schäme, müßte man erwarten, sondern daß er für dasselbe lebe. Anders, wenn darin eine Abwehr liegt. Er schämt sich nicht: nämlich wie man ihm nachsagt, daß er doch wenigstens hier sich nicht getraue, mit seiner Lehre aufzutreten. Erst dann tritt auch die rasche Wendung in ihr volles Licht: für Juden zuerst sowohl als auch für Hellenen. Von Juden ging jene Behauptung aus. Die beste Antwort für sie ist daher auch, daß zwar die Juden wohl vorangehen, aber eben nur, indem gerade auch für sie das Evangelium als Glaubensheil bestimmt ist. So ist denn sicher kein Grund vorhanden, warum er es nicht wagen sollte, auch ihnen dort entgegenzutreten.

Ich will nicht leugnen, daß diese Abwehr auch dann ihren Sinn hätte, wenn die Römischen Christen im allgemeinen Juden wären und als solche geneigt, auf ihn herabzusehen. Aber in diesem Falle konnte er nicht von einem besonderen Rechte reden, welches ihm sein Beruf zum Auftreten bei ihnen gebe. Nehmen wir beides zusammen, daß er als Heidenapostel ein Recht an sie hat und daß man ihn beschuldigt, sich nicht hierher zu wagen, so giebt es wohl nur eine Lösung dieses Widerspruches, nämlich eben die: daß man ihm von judaistischer Seite den Zugang abzuschneiden bemüht war.

Immerhin haben wir hier nur eine Andeutung, deren Sinn und Ziel wir erst errathen müssen. Aber im Laufe des Schreibens treten uns die Gegner des Apostels fast greifbar nahe. Wir hören sie reden, ihre Anklagen und Beschuldigungen vorbringen. Einmal wenigstens geschieht dies in wörtlicher Auführung. In 3, 8 wird auf gewisse

Leute hingewiesen, welche den Apostel verläunderischer Weise ¹⁾ sagen lassen: wir wollen Böses thun, damit Gutes daraus komme. Wo sind nun diese Leute? Möglich ist es wohl, daß der Apostel hier Anlaß genommen hat, von Gegnern zu reden, welche irgendwo anderwärts falsche Beschuldigungen gegen ihn austreuen; dieselben konnten ja immerhin auch zu den Ohren der Römer kommen. Aber die Anführung des gegnerischen Wortes steht ja doch im Zusammenhange seiner ganzen Polemik und diese geht nicht auf Möglichkeiten, sie ist durch ein thatsächliches Bedürfniß veranlaßt. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß er hier eine Unterstellung anführt, welche in Rom selbst gegen ihn vorgebracht worden war und von welcher er Nachricht erhalten hatte. Diese Annahme wird fast zur Gewißheit; denn der Apostel kommt auf die Sache zurück mit einer leichten Veränderung, 6, 1: Wollen wir bei der Sünde beharren, damit die Gnade um so größer werde? und noch einmal in neuer Wendung, 6, 15: Wollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Geseze, sondern unter der Gnade sind? Oben, wo der Angriff zuerst angeführt war, ist er nur flüchtig berührt. Hier aber wird er zu Einleitung und Thema einer ausgedehnten großen Haupterörterung des Briefes. Ueber die Identität der hier aufgeworfenen Fragen mit jenem Citat kann kaum ein Zweifel sein. Um so gewisser handelt es sich um einen Angriff in Rom selbst, nur einem solchen konnte Paulus einen großen Theil seines Briefes widmen.

Hätten wir nichts weiter als diese eine ganz sichere Angabe, so wäre schon damit das geschichtliche Verhältniß klar gestellt. Der Apostel hat uns damit seine Gegner bezeichnet. Sie sind nicht mit den Römischen Christen identisch, sie gehören vielleicht gar nicht zu der Gemeinde, aber sie sind in derselben aufgetreten und haben von ihm erzählt und damit die Römische Gemeinde zu bearbeiten gesucht, und zwar so, daß sie ihm den Weg zu derselben abschneiden möchten. Seine Lehre von der Gnade des Evangeliums führte nach ihrer Dar-

¹⁾ Es ist ohne Zweifel mit B. zu lesen: κατ'ὅς τις βλασφημοῦσιν, κατ'ὅς τις γὰρ τὴν, also ohne καί (vergl. auch Volkmar a. a. O. S. 82). Es ist also nicht davon die Rede, daß die Gegner dem Apostel den falschen Grundsatz sowohl in Praxis als in Lehre nachsagen, sondern es handelt sich nur von einer verderblichen Lehre. Wir dürfen daher wohl den doppelten Ausdruck in Eines zusammenfassen: „wie sie uns verläunderlich sagen lassen“ (vergl. mein Neues Test. S. 218). Eigentlich heißt es: man unterstellt unserer Lehre diesen Sinn, ja man läßt es uns geradezu aussprechen.

stellung zum sittlichen Verderben. Was liegt noch daran, wenn man eine solche Gnade vor sich hat, sich der Sünde zu enthalten? Je mehr Sünde, desto größer erweist sich ja nur die Gnade. Also darf man wohl ohne Sorgen Böses thun, es wird ja doch nur Gutes daraus. Das alles kommt davon, daß man das Gesetz verleugnet und statt seiner die Gnade Gottes als den Weg des Heiles verkündet. So schilderte man den Römern die Lehre des großen Heidenapostels, und auf die Nachricht davon hat er diesen Brief zu seiner Vertheidigung geschrieben. Die Judaisten, welche er an den verschiedenen Orten zu bekämpfen hat, haben bekanntlich immer die Waffen gewechselt; anders treten sie in den Korintherbriefen auf, anders im Galaterbrief. Auch der Angriff im Römerbriefe ist ein eigenthümlicher und weist auf seine besondere Geschichte hin.

Die Spuren desselben aber dehnen sich noch viel weiter aus. Unwillkürlich denken wir bei gewissen Wendungen im Laufe des Briefes an die gleichen Gegner. So wenn Paulus 3, 31 die Frage stellt: Vernichten wir nun (so) das Gesetz durch den Glauben? Wenn er 7, 7 die Einwendung erhebt: was sollen wir nun sagen? ist das Gesetz Sünde? Diese Gedanken hängen ja ganz enge mit dem Kerne jenes Angriffes zusammen.

Was man an dieser Lehre von der Gnade gefährlich und verwerflich findet, ist ja nichts anderes, als daß durch dieselbe die Autorität und Wirksamkeit des Gesetzes vernichtet, daß dasselbe mit der Sünde zusammengeworfen werde, in dem Maße, als ihm jede Heilskraft abgesprochen wird. Nimmt aber der Apostel auf einen solchen Gedankengang Rücksicht, so mag er auch wohl die Beweise anführen, welche die Gegner für ihre Sache beigebracht haben. Abrahams Gerechtworden war ohne Zweifel ein solcher Beweis. Wenn nun der Apostel in ausführlicher Polemik gerade Abrahams Heilsweg erörtert, so scheint er auch hier 4, 1 von einem Satze der Gegner auszugehen, welche darauf bestanden, daß doch Abraham etwas gefunden haben müsse nach dem Fleische, nämlich durch die Beschneidung, deren Gesetz ihm ja sonst nutzlos gegeben wäre ¹⁾.

Gehen wir noch weiter hinauf, so ist wahrscheinlich auch schon

¹⁾ Ob *κατὰ νόμον* in 4, 1 zu *ἐκζητεῖν* oder zu *προσπάτοις ἡμῶν* gehöre, läßt sich nicht zwingend entscheiden. Aber die letztere Verbindung hat gegen sich, daß der Apostel Abraham durchaus nicht blos als natürlichen Angherrn betrachtet haben will. Auf die erste Verbindung dagegen führt die *διὰ νόμον* *μου ἐπὶ τῆς σαρκὸς ὑμῶν* Gen. 17, 13 von selbst.

die Wendung in 2, 1 eine Art von Citat. Niemand kann leugnen, daß die Anrede des Menschen, welcher richtet, überraschend und unerwartet eintritt. Wie aber, wenn die Gegner des Apostels gerade das geltend machten, daß man mit dem Aufgeben des Gesetzes auch das sittliche Urtheil verliere und gerade das Richten den Vorzug einer besonderen Verbindung mit Gott beweiße?

Wir müssen hier den ganzen Bau des Paulinischen Römerbriefes in Betracht ziehen. Während sich der Inhalt der Korintherbriefe von selbst in die Schichten der einzelnen Stoffe auseinanderlegt, giebt dem Römerbriefe gerade die Einheit des Stoffes sein besonderes Gepräge. In gewaltigem Strome fließt die große Abhandlung desselben dahin. An Abtheilungen fehlt es freilich bei einem so klaren Gedankengange, so sicherer Beherrschung des Stoffes nicht. Aber sie zeigen sich oft nicht als Fugen, mehr als Erhebung und Senkung der Welle, als Wechsel zwischen engem geschlossenem Fortschritt und breitem freiem Ergehen. Da der Apostel beständig die Ueberführung eines Gegners bei der Entwicklung seiner Gedanken im Auge hat, so bildet er sich selbst die Einwürfe und zieht Schlüsse, um sie sofort wieder zu verwerten. Es liegt in der Natur der Sache, daß dies, wenn auch nicht immer, so doch häufig entweder am Schlusse einer Ausführung geschieht oder den Anfang einer neuen bildet. Aber auch im letzteren Falle ist doch die Wendung durch den bisherigen Verlauf hervorgerufen ¹⁾. Wie nun aber, wenn gerade diese Motivirung fehlt oder doch nur unzulänglich vorhanden ist? In diesem Falle werden wir mit Grund vermuthen, daß die Einwendung eben nicht bloß dialektischen, sondern historischen Ursprunges, daß sie nicht von dem Verfasser selbst geschaffen ist, sondern ihm als gegeben vorliegt. Der Galaterbrief, dessen Darstellung die nächste Analogie für den Römerbrief giebt, enthält auch dafür redende Beispiele. Die Frage Gal. 1, 10: *ἄρα γὰρ ἀνθρώπου πελάω ἢ τὸν θεόν; ἢ ἐπιτὼ ἀνθρώποις ἀσέβειν;* hat im Zusammenhange gar keinen Sinn, wenn man nicht erkennt, daß hier der Apostel plötzlich einen Vorwurf seiner Gegner einschaltet, nur weil derselbe sich gerade hier durch den Contrast

¹⁾ Hierbei spreche ich die volle Anerkennung der scharfsinnigen Untersuchung Bockmair's über die Abtheilungszeichen im Texte des Briefes (Römerbrief, S. 109 ff.) um so lieber aus, als ich selbst danach gesucht habe, und wie meine Uebersetzung des Neuen Testaments zeigt, mir manches erfreulich durch ihn bestätigt worden ist. Anderes nehme ich gerne von ihm an. Was ich aber abweichend beurtheile, ergibt sich in der Hauptsache aus den oben folgenden Bemerkungen.

seines wirklichen Handelns von selbst widerlegt. Verwandt mit demselben ist, was er 5, 11 anführt: ἐγὼ δὲ — εἰ περιτομήν ἐτι ζηρούσω —; aber eben auch dies erklärt sich lediglich als Citat. Aber auch in der rein sachlichen Erörterung des Briefes begegnen uns solche Fragen, die der Apostel nur aufwirft, um sie sofort mit einem μὴ γένοιτο zu beseitigen, und die sich nicht einfach aus dem Zusammenhange seiner Gedanken, sondern viel besser als Einrede des Gegners erklären. So verhält es sich Gal. 2, 17 mit dem Satze: εἰ δὲ ἡγιασμένοι δικαιοσύνην ἐν Χριστῷ ἐρέθισμεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ, ἅπα Χριστοῦ ἁμαρτίας διάκονοι; Ebenso 3, 21: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ: beide Male ist ein fremder Gedanke in die Beweisführung des Apostels hereingeworfen, und die Auslegung wird nur dann frei von Künstleien werden, wenn wir diesen Ursprung anerkennen. Dabei bleibt allerdings zunächst offene Frage, ob der Apostel selbst den Gegner so sprechen läßt, oder ob er sich auf gegebene Aeußerungen desselben bezieht. Die eigenthümliche Form aber, welche sich hier wiederholt, insbesondere die Abweisung durch μὴ γένοιτο, welche so auffallend den Charakter der wirklichen Wechselrede giebt, macht es doch ohne Frage wahrscheinlicher, daß hier ein wirklich gemachter Einwurf wiederholt und abgewiesen wird. Die Gegner in Antiochien zogen sich wohl darauf zurück: daß man doch unter allen Umständen nicht annehmen könne, die Christusgläubigen Juden werden als solche den Heiden gleich, und Christus demnach zum Gehilfen der Sünde. Und ebenso wollten die Gegner in den galatischen Gemeinden den Apostel damit schlagen, daß ja nach seiner Lehre das Unmögliche, nämlich offener Widerspruch zwischen Gesetz und Evangelium angenommen werden müßte. Beachten wir nun aber nicht blos den Charakter dieser Worte, sondern auch den Ort, an welchen sie gestellt sind, so ergiebt sich, daß sie nicht als Thema für eine Widerlegung vorausgeschickt sind, sondern das Verfahren des Apostels ist das, daß er diese Schlagworte des Gegners erst bringt, nachdem er seine Lehre schon so weit entwickelt hat, daß dieselben sofort als offenbares Mißverständniß erscheinen und nun um so leichter vollends widerlegt werden können.

Ganz ähnlich steht es nun im Römerbrief mit der schon angeführten Hauptstelle 6, 1. Der Gedanke, daß man ja eigentlich bei der Sünde beharren müßte, damit die Gnade zu ihrer ganzen vollen Wirkung komme, ist nicht aus dem Zusammenhange erwachsen. Er ist nicht einmal in dem Sinne eine Zusammenfassung, daß damit

eine irrige, aber doch wenigstens naheliegende Folgerung aus dem Voranstehenden gezogen würde. Er ist vielmehr durch das letztere schon widerlegt. Die Betrachtung über die Folgen der Rechtfertigung 5, 1 ff., vergl. besonders 5, 5, sodann die Parallele von Adam und Christus 5, 12 ff. schließen die Möglichkeit eines solchen Gedankens geradezu aus. Eben dasselbe gilt aber auch, wenn wir den ganzen bisherigen Gang des Briefes in's Auge fassen, in welchem es sich ja darum von Anfang handelt, wie der Mensch durch die Gnade von der Sünde wegfommt. Der in der Frage 6, 1 enthaltene Einwurf tritt also sehr deutlich als die Aeußerung einer fremden Meinung, als eine gegnerische Unterstellung auf. Ihre Richtigkeit ist von vorneherein außer Zweifel, und die weitere Widerlegung giebt nur Gelegenheit, die Darstellung der eigenen Lehre des Apostels noch zu ergänzen. Bei dieser ersten Formulirung des Einwurfes kommt das Gesetz noch nicht zur Sprache. Er ist gebildet lediglich aus dem Begriff der Gnade selbst und ihrem Verhältnisse zur Sünde. In 6, 15 aber wird er noch einmal aufgenommen mit der Beziehung auf das Gesetz. Er wird jetzt so gewendet: ob etwa das zum weiteren Sündigen treiben solle, daß wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind. Ganz im Geiste der Streitweise des Apostels ist es, daß die Widerlegung dieser Frage selbst unmittelbar in dem nächsten Sage vorausgeschickt ist, 6, 14; denn hier wird ja gerade daraus, daß sie nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind, als selbstverständlich gefolgert, daß sie nicht unter der Herrschaft der Sünde stehen. So wird die Anführung des gegnerischen Einwurfes zu einer wahren Ironie; und im selben Geiste ist auch die weitere Widerlegung bis 7, 6 gehalten. Aber auch dies beweist nur, daß wir es mit den wirklichen Schlagworten der Gegner zu thun haben, welche der Apostel recht ausdrücklich als solche kennzeichnen will. Nur hat er es in 6, 1 nicht mehr für nöthig gefunden, wie in 3, 8 den Einwurf geradezu als Citat zu geben. Eingeführt war er ja schon. Aber für die eigentliche Erörterung war die erste Anführung in 3, 8 doch nur die Vorbereitung.

Die letztere Erscheinung steht nun ebenfalls nicht vereinsamt, sondern es wiederholt sich leicht bemerkbar dasselbe Verfahren des Apostels auch sonst. Die beiden Fragen über das Gesetz in 3, 31 und in 7, 7 haben sich uns schon als solche dargestellt, die ebenfalls aus dem Munde des Gegners genommen sind. Zwischen beiden besteht aber ein ähnliches Verhältniß wie zwischen 3, 8 und 6, 1. Auch die

Frage über die Herabwürdigung des Gesetzes ist zuerst 3, 31 nur plötzlich hereingeworfen, wie die andere in 3, 8, und nur kurz abgewiesen, ohne längeres Verweilen: Vernichten wir nun so das Gesetz durch den Glauben? Nimmermehr, sondern wir bringen es zur Geltung¹⁾. Aber er kommt darauf zurück. Ja er führt auch hier eigens zu dem Punkte hin, wo dieser Einwurf sich von selbst zu ergeben scheint, wo er eine gewisse Berechtigung zu haben scheint 7, 7. Es ist allerdings eine Beseitigung des Gesetzes eingetreten, durch den Tod Christi und die erlösende Wirkung desselben. Da zeigt sich ja, daß das Gesetz keine solche Wirkung gehabt, sondern zur Sünde gewirkt hat. Hierdurch also scheint es, als bekäme die Beseitigung des Gesetzes einen Sinn, mit welchem der göttliche Ursprung und die Heiligkeit desselben nicht mehr zusammen bestehen kann. So ist die Frage eingeleitet: ist das Gesetz Sünde? 7, 7. Und so erhellt erst hier ganz, was es mit dem Einwurfe auf sich hatte, daß ja durch diese Lehre das Gesetz vernichtet werde (3, 31). Aber es ist auch nicht bloß der Einwurf so eingeleitet, daß er in seiner vollen Schwere erscheint, sondern es ist ebenso auch die volle Widerlegung und Vereinigung desselben eingeleitet.

Die Gegner des Paulus hatten also seine Heilslehre mit zwei Einwürfen bestritten, beide aufgestellt, um das Recht des Gesetzes zu behaupten. Sie sagten: die Lehre von der Gnade führe zum Sündigen, indem sie die Schranke des Gesetzes wegnehme. Aber sie erklärten auch: diese Lehre begehe einen Frevel an der göttlichen Institution des Gesetzes, indem sie demselben eine lediglich verderbliche Wirkung zuschreibe. Was der Zweck dieser Anklagen ist, ergibt sich von selbst.

Wer aber die Briefe des Paulus kennt, der weiß, daß die Antithese überall nicht nur aus den einzelnen polemischen Stellen zu erkennen ist, daß dieselbe vielmehr oft noch umfassender und deutlicher aus der Anlage, dem Gedankengange seiner Erörterungen erhellt. Wir müssen daher auch noch allgemeiner auf die Frage eingehen, ob

¹⁾ Nach anderer Ansicht (Vollmar a. a. O. S. 110, vergl. auch Holzmann, Jahrb. für prot. Theol. 1876. II. S. 275) ist 3, 31 nicht vorübergehende These, sondern Thema für das Folgende. Aber es scheint mir gezwungen, in Cap. 4 u. 5, ja selbst in Cap. 6, eine Erörterung über das Gesetz zu finden, welche darauf Bezug hätte. Der Ausspruch *νόμος τωρά* — wenn man nicht unter *νόμος* die Schrift verstehen und an 3, 19 denken will, was sich doch durch den Gegensatz *κατανοούμεν* verbietet — ist erst 7, 12. 8, 3 ff. wieder aufgenommen.

der aus dem Einzelnen erschlossene apologetische Zweck sich auch auf diesem Wege, aus dem apologetischen Charakter des Briefes überhaupt, nachweisen läßt. Ueberblicken wir die ganze Ausführung bis zum Schlusse von Cap. 8 zunächst, so ergibt sich sehr bald, daß dieselbe doch keineswegs bloß einem dogmatischen oder didaktischen Plane folgen kann. Nur der Schein eines solchen entsteht aus der oberflächlichen Wahrnehmung, daß die Erörterung mit der Sünde beginnt, zu der Rechtfertigung fortschreitet und mit der Zukunftsgewißheit des neuen Lebens endigt. Wie will man aber dabei erklären, daß die Ausführung auch schon 5, 9—11 bei dem letzten Verichte angelangt ist, und daß der Entwicklungsgang der Sünde zum Theil 5, 12 ff., vorzüglich aber erst Cap. 7 nachfolgt, wo wir die Beziehung auf die Sünde des Wiedergeborenen doch jetzt als einen anerkannten Irrthum bezeichnen dürfen? Man kann wohl einen regelrechten Fortschritt der Entwicklung behaupten von 1, 16 bis etwa 5, 21. Bis dahin ist durch die Allgemeinheit der Sünde die Nothwendigkeit einer anderen Rechtfertigung gezeigt, diese sodann aufgestellt, begründet und ihre Folgen nach verschiedenen Seiten dargelegt. Denn zur Begründung gehört Cap. 4. Die Folgen aber des Friedens mit Gott und des neuen Lebens sind in Cap. 5 entwickelt. Aber jedenfalls mit 6, 1 bricht der Gedankengang ab und setzt von neuem an, um in Cap. 6—8 gewissermaßen das Vorige zu wiederholen. Von der Thatsache der Erlösung aus kommt der Apostel noch einmal darauf zurück, die Nothwendigkeit der letzteren aus der Sünde zu begründen und sodann ihre Wirkung zu beschreiben. Dieser zweite Theil geht also eigentlich dem ersten parallel, der Unterschied ist nur, daß dort die Betrachtung objectiv ist und sich auf Thatsachen gründet, hier dagegen subjectiv verfährt und vom Bewußtsein ausgeht¹⁾. Dieses zwiefache Verfahren läßt sich nun zwar auch ohne weiteres aus der Absicht einer wiederholten und allseitigen Beweisführung erklären. Aber es begreift sich doch unstreitig viel leichter, wenn der Apostel damit noch einen besonderen Zweck verbindet, wenn er nimmehr, nachdem die Grundlage gelegt ist, zu einer Anwendung fortschreitet, in welcher erst die specielle Absicht der Darlegung hervortreten kann, indem er sich jetzt nach genügender Vorbereitung erst genauer mit den Anklagen seiner Gegner

¹⁾ Aehnlich ist neuerdings treffend gesagt worden, Paulus vertheidige sein Evangelium zuerst von der religiös-dogmatischen, sodann von der religiös-ethischen Seite aus. Veral. Holsten, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872. S. 452.

beschäftigt. So bekommt erst die Frage: wollen wir bei der Sünde beharren, damit die Gnade um so größer werde, welche 6, 1 an die Spitze gestellt ist, ihre volle Bedeutung. Die Antwort auf diese Frage liegt schon vollständig in dem ganzen ersten Theile, der Gedanke ist nach allem bisher Gesagten eine Unmöglichkeit. Die Frage will daher sagen: wie kann man uns dies überhaupt unterstellen? und sie zieht insoferne das apologetische Resultat aus dem bisherigen. Aber sie verdient noch eine nähere Beleuchtung, welche nunmehr in einer Kette schlagender Antithesen leicht gegeben werden kann. Es kommt nur darauf an, herauszustellen, wie derjenige, welcher an der Erlösung Christi Theil hat, eben damit von selbst zur Sünde steht. Die Frage selbst wird noch einmal aufgenommen, 6, 15, in der neuen Wendung: sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze sind, sondern unter der Gnade? Aber das Neue in diesem Einwurf liegt abermals nicht in der geraden Gedankenlinie, es ist nicht blos dialektischen Ursprungs ¹⁾. Die Erklärung liegt darin, daß die Frage eben in dieser Fassung der Satz der Gegner ist. Es muß also auch noch von dieser Seite der Ungrund ihrer Unterstellung näher aufgezeigt werden, und so entsteht die ganze folgende Darlegung, welche zwar zunächst noch einmal zeigt, daß unter der Gnade die Gerechtigkeit herrscht, dann aber darauf eingeht, warum das Gesetz aufgehoben ist, oder vielmehr warum es nicht die Gerechtigkeit schaffen konnte, sondern selbst die Erlösung forderte. Das Motiv des ganzen Theiles liegt also in diesen Vorwürfen, der Zweck ist ein apologetischer; die Apologie wird hier ausgeführt, nachdem sie im ersten Theil begründet war. Damit erklärt sich nun auch, warum die im zweiten Theile eingehend behandelten Einwürfe der Gegner im ersten Theile nur flüchtig und gelegentlich zum voraus erwähnt werden. Uebrigens ist dieser Entwurf des Briefes an die Römer keineswegs in dem Sinne original, daß er einzig und ohne Beispiel wäre. So frei sich der schaffende Geist des Apostels bewegt, so hat er doch unstreitig für gewisse Materien einen feststehenden Aufriß der Abhandlung im Vortrage gehabt, und dieser macht sich auch bei der praktischen Anwendung in den Briefen geltend. In der That giebt uns der Abschnitt

¹⁾ Dem Gesetze als solchem ist zunächst vor 6, 15 nicht die Rede. Denn die Erwähnung desselben in 6, 11 ist eben nur Einleitung der Frage in 6, 15. Aber auch in Cap. 4 u. 5 ist das Gesetz nicht Gegenstand der Erörterung, vielmehr ebenso in 4, 13–16, wie in 5, 13. 20 nur beiläufig berührt, in der unvermeidlichen Antithese, welche die eigene Ausführung mit sich bringt.

des Galaterbriefes 3, 1 — 4, 11 eine ziemlich sprechende Parallele für Röm. 1, 18 — 8, 39, oder vielmehr für das Verhältniß von Röm. 1—5 zu 6—8. Denn auch hier kommt in derselben Ordnung: 1) der Beweis, daß das Gesetz nicht rechtfertigt, sondern eine andere Rechtfertigung aus Glauben gegründet ist; 2) die Erklärung, was denn unter dieser Voraussetzung das Gesetz überhaupt bedeutet, und wie gerade das Evangelium den Geist Gottes und das Leben in ihm bringt.

Wenn man diese polemisch-apologetische Beziehung des ganzen im engeren Sinne dogmatischen Theiles des Briefes würdigt, so hat man nicht mehr nöthig, den Schlüssel des Briefes, das heißt die Zweckbeziehung desselben erst in Cap. 9—11 zu finden, sondern dieser dritte Abschnitt schließt sich nur als weitere Erläuterung und Bestätigung dieses Zweckes an. Aber darin hat doch Maur vollkommen Recht gehabt, daß die Composition und der Zweck des Briefes sich von dem Punkte aus erklären muß, wo der Apostel selbst die Veranlassung, das heißt den gegenwärtigen Angriff enthält. Man muß nur hinzufügen, daß dies eben nicht erst in Cap. 9 ff. geschieht. Der Abschnitt Cap. 9—11 nun ist gleichsam im Reine schon in dem *Ἰουδαίῳ τε ἀσώτῳ καὶ Ἑλλήνι* in 1, 16 enthalten. Denn die Voranstellung des Juden mag dort wohl dazu dienen, den Leser darauf zu führen, daß der Jude auch in der Sünde dem Heiden gleich steht. Sie ist aber nicht allein zu diesem Zwecke gemacht. Sondern sie ist der Ausdruck des wirklichen Glaubens des Apostels und leitet daher auch, ebenso wie die 3, 2 angeführte, aber nicht ausgeführte These, schon zum voraus seine ganze Erklärung darüber ein, daß das Volk Israel das erste Murrecht an die Erlösung hat und dasselbe auch niemals verlieren kann.

Auch dieser dritte Abschnitt ist demnach wesentlich apologetisch und zwar gegen einen weiteren, wenn auch mit dem vorigen zusammenhängenden Vorwurf gerichtet. Wenn Paulus mit seinem Evangelium Recht hatte, warum nahmen die Juden in der großen Masse dasselbe nicht an? Oder giebt es nicht außer dem Titel dieses Evangeliums eine falsche Lehre, welche sie von demselben notwendig abhalten muß? Wird damit aber nicht die Verheißung Gottes vernichtet und geradezu der Schein der Ungerechtigkeit auf Gott geworfen, daß er sein erwähntes Volk verlorne? Und wie kann gerade Paulus, der selbst ein Jude ist, die Rechte seines eigenen Volkes so vernichten? Auch hieraus also kann nur weiter erhellen, was ver-

wirklich es ist, das Evangelium vom Gesetze loszutrennen und auf eine ganz andere Ordnung zu bauen. Es ist dies eine Kette von Vorwürfen, welche doch in ihrem Mittelpunkt den Apostel in der empfindlichsten Weise, in seiner eigenen Person treffen will. Wir haben oben gesehen, daß dieselbe nicht paßt, wenn die Römischen Christen selbst Juden waren. Dagegen traf sie vielleicht gerade bei geborenen Heiden am wirksamsten. Enthält sie doch den Vorwurf, der nachher so oft und so nachdrücklich von heidnischer Seite selbst gegen das Christenthum erhoben wurde, den Vorwurf der Neuheit dieser Religion, der Verleugnung der eigenen Nation und des ererbten Heiligthums. In der Ausführung zerlegt der Apostel den gegennerischen Einwurf in alle seine Theile, er geht ihm gleichsam in jeden Schlupfwinkel nach. Weht es nach seinem Evangelium wirklich mit Unrecht bei Gott zu? Wie kann er denn selbst noch strafen, wenn alles von seinem allmächtigen Gnadenwillen abhängt? Sind sie denn wirklich gerufen? Oder hat Gott sein Volk verstoßen? Sind sie zum Fallen bestimmt worden? 9, 14. 19. 10, 14. 11, 1. 11. In allen diesen Fragen ist der Vorwurf beleuchtet und die Antwort darauf gegeben. Aber im ganzen Verlaufe dieser Rede vertheidigt er nicht nur seine Lehre, sondern auch seine Person, er betheuert die Gesinnung der Treue, mit welcher er an seinem Volke hängt und die Rechte desselben wahrt, den Schmerz, mit welchem ihn der Unglaube desselben erfüllt, und die Krone des Ganzen ist daher die weissagende Enthüllung des Glaubens, daß jene Rechte sich bewähren, daß das Volk seine Zukunft haben werde. Niemand aber kann daran zweifeln, daß diese Apologie keine theoretische Aufstellung ist, daß die Vorwürfe, welchen sie begegnet, ihm vielmehr in der That gemacht waren, und so, wie sie gemacht sind, von ihm verfolgt werden.

Ziehen wir den Schluß aus dem ganzen Briefe bis Cap. 11. Der Apostel bekämpft die Folgen einer Agitation in der Römischen Gemeinde, er sucht die Wirkung derselben zu verhindern. Das Ziel dieser Agitation war kein anderes, als die Gemeinde für das Gesetz zu gewinnen. Die Gemeinde bestand ihrem Kerne und ihrer Mehrheit nach aus Heidenchristen. Man stellte denselben vor, wie ihr Glaube an Gott und an dessen Christus allein nicht genügend sei, wie sie dadurch keineswegs aus der sittlichen Verderbniß des Heidenthums gerettet seien, wenn nicht die schützende Schranke des Gesetzes hinzutrete. Man wies sie darauf hin, daß dieses Gesetz die erste und alt-heilige Offenbarung ihres Gottes, eben darum aber auch eine unver-

brüchliche Ueberlieferung sei, und wie man sich durch die Lossagung von demselben auch von Israel, dem Volke Gottes, trenne und den Glauben an die Verheißungen dieses Gottes selbst verleugne. Aber es gab ja schon große und stattliche heidenchristliche Gemeinden, welche ohne das Gesetz lebten, und von deren Stifftung, Bestand und Geist in Rom die Kunde nicht fehlte. Man mußte also den Römischen Christen zu beweisen suchen, daß sie sich darauf nicht stützen könnten, daß dies Christenthum von Macedonien und Aschaja nicht das wahre sei und keine Dauer haben könnte. Diese Christen haben von ihrem Heidenapostel eine falsche Lehre, ein falsches Evangelium empfangen. Nach diesem Evangelium allerdings ist das Gesetz nicht vonnöthen, aber dieses Evangelium verkündet eine Gnade, welche durch die Sünde verherrlicht wird, und es verführt somit zur Gleichgültigkeit gegen die Sünde, ja zur Verschönigung derselben.

Wir haben zunächst keine Nachricht darüber, ob Paulusschüler schon in Rom selbst eingetreten waren in den Streit. Um solche Angriffe der Gegner und das Auftreten des Paulus wider sie zu erklären, genügt es auch vollkommen, daß die Römer im Allgemeinen von dem paulinischen Christenthum wußten, und dies läßt sich gar nicht anders denken. Sie mußten dasselbe auf den natürlichen Verkehrswegen von den paulinischen Gemeinden her kennen gelernt haben. Daß sie jedoch damit nicht in der Weise vertraut waren, wie eine von Paulus unmittelbar oder mittelbar gestiftete Gemeinde, versteht sich von selbst und wird überdies durch die weitausholende und von den Fundamenten anhebende Erörterung des Apostels im Briefe bestätigt. Um so mehr war diese Römische Gemeinde jetzt ein Feld, auf welchem der Kampf, der an so vielen Orten zwischen Paulus und den Judaisten geführt wurde, offenen Raum fand. Die letzteren suchten sich dieses Bodens zu bemächtigen, dessen Bedeutung Niemandem verborgen sein konnte. Von hier aus konnte Alles wieder gewonnen werden, was andernwärts verloren war. Der Angriff auf Paulus' Lehre gewährte dabei einen Vortheil, er verdeckte zunächst die Schroffheit der eigenen Forderung. Aber nicht weniger erkannte Paulus, wie viel hier auf dem Spiele stand, darum setzte auch er alle seine Kraft ein, diesen Schlag vergeblich zu machen.

Nummehr läßt sich auch übersehen, was den Apostel wohl veranlaßt hat, in dem praktischen Theile des Briefes gerade so nachdrücklich eine doch nur heidenchristliche Ueberhebung und Neigung zur Unbulsamkeit zu bekämpfen und dabei selbst die Sabbathhaltung so

auffallend milde zu beurtheilen. Nichts konnte den Gegensatz zwischen der Engherzigkeit und Unwahrheit seiner judaistischen Gegner einerseits und der weitherzigen und erhabenen Natur seines Evangeliums andererseits besser in's Licht stellen als die Duldung, welche er hier selbst zeigt und von den Heidenchristen fordert. Es ist daher in diesem Sinne gerade diese praktische Weite der einfache Ausdruck derjenigen Ueberlegenheit, welche sein Evangelium von der Gnade für Juden und Heiden mit sich bringt, und hat sich dieser Ausdruck in solcher Stärke mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit angeschlossen.

Hierzu kommt aber noch insbesondere die Rücksicht auf diejenigen Bestandtheile der Gemeinde, welche in jenem letzten Theile als die schwachen bezeichnet sind. Sind dies doch ohne Zweifel geborene Juden oder Judenproseliten, die zum Christusglauben gelangt waren, so sind sie auch derjenige Theil der Gemeinde, welcher bei dem Einbringen judaistischer und antipaulinischer Lehre am meisten in Gefahr sein mußte. Sie waren aber um so mehr ausgesetzt, wenn sie sich gedrückt fühlten, und über heidenchristliche Geringschätzung zu klagen Ursache hatten. Paulus hatte daher ganz besonderen Anlaß, gerade um ihrewillen jene Ermahnungen an die Mehrheit zu richten. Es galt ihm ganz besonders diese Gemeinde so, wie sie geworden war, zusammen zu halten und ihre Zerreißung zu verhindern. War sie doch gerade so ein sprechender Beweis von der Universalität des Evangeliums in seinem Sinne, wenn auch seine eigene Lehre noch erst bei ihr eingeführt werden mußte.

Zu der Geschichte der Römischen Gemeinde giebt uns neben dem Römerbrief innerhalb des neuen Testaments noch eine andere paulinische Schrift einen erheblichen Beitrag, der Brief an die Philipper, der einzige unter den Gefangenheitsbriefen des Apostels, welcher von der Lage desselben in Rom handelt ¹⁾. Die Ankunft des Apostels in Rom konnte nicht ohne Einfluß auf die Schicksale der Christen in Rom bleiben, vielleicht ist sie die entfernte Ursache ge-

¹⁾ Die Pastoralbriefe dürfen wir heutzutage nicht hierher rechnen. Den paulinischen Urvermuth des Philipperbriefes kann ich aber auch nach der entgegen-
gesetzten Ausführung Wolters, Jahrb. f. prot. Theol. 1875, III. 1876, I. II.,
der ich mit aller ihrer hohen Bedeutung entsprechenden Aufmerksamkeit gefolgt
zu sein glaube, nicht für erwiesen annehmen. Eine Auseinandersetzung mit der-
selben läßt sich freilich nicht beiküßig geben.

worden für die große Katastrophe. Der Prozeß des Paulus war ganz darnach angethan, ein gewisses Aufsehen zu machen. Paulus selbst aber mit seiner unermüdlichen Thatkraft mußte sich auch hier Bahn brechen. Die Fesseln der Gefangenschaft konnten ihn nicht stumm machen. Die ganze Persönlichkeit war viel zu herausfordernd, um nicht in allen Tagen die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Daß dies aber wirklich hier eingetreten ist, hat er uns selbst berichtet, im Briefe an die Philipper 1, 12 ff. In seinen Worten ist es wohl nicht ohne eine gewisse Hyperbel ausgesprochen. Der enge äußere Gesichtskreis des gefangenen Mannes einerseits, die großartige Weite seiner Ziele andererseits bringen es von selbst mit sich, daß der Maßstab seiner Auffassung über die nächste Wirklichkeit hinauszugeht. In diesem Sinne ist es zu beurtheilen, wenn er die frohe Ueberzeugung, daß seine persönliche Angelegenheit vielmehr zum Vortheil des Evangeliums ausschlage, damit erläutert, man spreche schon von seiner Gefangenschaft nicht nur im ganzen Prätorium, der Prätorianerkaserne, in deren Nähe er untergebracht war, sondern auch überall sonst, 1, 12. 13.

Etwas dunkler sind die Worte, in welchen er unmittelbar hierauf 1, 14 ff. diesen Erfolg näher beschreibt, und doch sind sie es gerade, welche uns das Wichtigste, nämlich einen Beitrag zu der inneren Geschichte der Römischen Gemeinde geben. Die Mehrzahl der Brüder, fügt er hinzu, im Herrn vertrauend auf seine Fesseln, wagen jetzt ohne Furcht das Wort Gottes zu reden. Sodann fährt er fort, Einige verkünden Christus aus Neid und Widerspruch, Andere aus guter Meinung. Und noch weiter: die Einen machen Christus bekannt aus Liebe, in Erkenntniß seines (des Apostels) Berufes für das Evangelium, die Anderen aus Streitsucht, daher unlauter: sie meinen, ihm seine Fesseln dadurch zu erschweren. Zum vollen Verständniß gehört aber noch, was Paulus von sich aus über diese Dinge beifügt. Nun, was ist es? sagt er, doch nichts, als daß so oder so, wo es nur Mittel ist und wo es Ernst ist, Christus verkündigt wird, und darüber freue ich mich, ja ich werde mich auch künftig darüber freuen, denn ich weiß, daß es mir zum Heil ausschlagen wird u.

Wir haben alles Recht, in diesem Verichte Aufschlüsse über die damalige Lage des Christenthums in Rom zu suchen, nicht bloß nach außen, sondern auch in Ansehung der inneren Verhältnisse. So viel steht ohne Zweifel fest, daß diese Lage bei der Ankunft des Paulus in Rom eine gedrückte war, daß es der Christengemeinde an Muth

und Eifer gesehlt hatte, daß aber durch seine Ankunft neues Leben in sie gekommen war. Die Mehrzahl der Brüder, sagt er, redet jetzt ohne Furcht das Wort Gottes. Gerade seine Fesseln haben den Muth belebt; sie sehen darin ein Zeichen, das ihnen der Herr giebt. Und dies hat ihnen Vertrauen gegeben. Was ist es aber mit der doppelten, nach Charakter und Triebfeder getheilten Verkündigung, von welcher er dann weiter spricht? Es scheint am nächsten zu liegen, daß hierin eben die Gemeinde uns als getheilt entgegentrete, und wir hätten dann den unmittelbarsten Aufschluß über ihre Zusammensetzung, ihre Parteien. Aber bei näherer Betrachtung zeigen sich unüberwindliche Schwierigkeiten. Entweder müßten, wie es die gewöhnlichste Auslegung nimmt, die gehässigen Gegner der andere Theil der Gemeinde, die Minderheit sein, welche nicht mit den *πλείονες τῶν ἀδελφῶν* Vs. 14 von der Sache des Apostels innerlich mit fortgerissen ist. Aber den Gegensatz zu dem, was er von dieser Mehrheit 1, 14 aussagt, bildet offenbar nicht eine andere Art des Redens, sondern vielmehr das Schweigen oder doch die große Pauheit. Noch lohniger aber gilt es an, die zweierlei Verkündigung Vs. 15 und 16 beide der in Vs. 14 hervorgehobenen Mehrheit der Brüder zuzuschreiben ¹⁾. Denn es ist widersinnig, daß solchen, welche im Herrn auf die Fesseln des Paulus trauen und daraus ihre Unerlöschlichkeit schöpfen, der Beweggrund des Meides und der Streitsucht und die gehässige Absicht, die Gefangenschaft des Paulus leidensvoller zu machen ²⁾, zugeschrieben werde. So bleibt nur eines übrig, nämlich: die Parteien, welche Vs. 15 und 16 aufgestellt werden, gar nicht auf die in Vs. 14 erwähnten Brüder in dieser Weise zu beziehen, und in Vs. 15, 16 vielmehr eine neue und unabhängige Aussage anzuerkennen. Der Sinn ist dann ungefähr der folgende: Die Gefangenschaft des Paulus dient dem Evangelium zur Förderung, überall spricht man davon, und in die Brüder ist neues Leben gekommen. So wird denn in allerlei Art von Christus gesprochen, hier mißgünstig und gehässig, dort mit herzlicher Zuneigung. Die Einen verlünden ihn aus der Liebe heraus, durch den Beruf des Paulus angespornt, Andere aus Parteigeist heraus, darum nicht lauter, sie wollen dem Apostel nur seine Lage erschweren. Nach dieser Auffassung ist also, was von

¹⁾ So Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. 1875. S. 433.

²⁾ *ὅτι αὐτὸν ἐκείνους τὸν διωκτὴν ποιεῖ* Vs. 16 heißt nicht: ihn in seiner Gefangenschaft betrüben, sondern: ihm dieselbe thatsächlich erschweren, nach dem beständigen Sprachgebrauch der paulinischen Schriften.

dem doppelten Neden gesagt wird, nicht eine Erläuterung oder ein Zusatz dazu, daß die Mehrzahl der Brüder jetzt kräftiger rede, sondern es greift weiter zurück und erläutert, wie es kommt, daß jetzt alle Welt von Christus höre. Dieses mannigfaltige Neden erklärt sich also gerade daraus, daß nicht bloß die Brüder muthiger und wärmer geworden sind, sondern daß man überhaupt in allen Kreisen von Paulus und seiner Sache redet, nachdem die öffentliche Aufmerksamkeit so sehr darauf gelenkt worden ist.

Hiernach kann man also nicht sagen, daß uns durch diese verschiedene Art des Redens von Christus verschiedene Parteien in der Christengemeinde gezeigt werden. Die Widersar stellen vielmehr selbst nur eine von den mannichlei Stimmen dar, welche sich über ihn ergehen. Denn der Ausgangspunkt des Apostels liegt darin, daß überhaupt über ihn gesprochen wird, also auch außerhalb der Christengemeinde und von Anderen als den Christusgläubigen. Wo sind nun aber die Widersar zu setzen, welche zur Verbreitung mithelfen, trotzdem daß sie nur feindselige und leidenschaftliche Gefühle gegen das Christenthum hegen? Die geistlichen Trichfedern menschlicher Bosheit, Neid, Sirei, geben darüber noch keine Auskunft; ob Juden oder Heiden, bleibt dabei ganz ungewiß. Anders wird die Sache aber dadurch, daß dieselben als persönliche Gegner des Paulus erscheinen, und ihr unläuterer Neden über Christus auf die Absicht, dem Apostel zu schaden, zurückgeführt und als Wirkung des Parteigeistes bezeichnet wird. Dies führt unzweifelhaft auf Juden, welche zwar selbst an Christus glaubten oder einen solchen Glauben vorgaben, aber einen anderen als den des Paulus, und welche durch den Gegensatz ihrer eigenen Lehre das Verwerfliche der seinigen in das volle Licht zu setzen bemüht waren. Man darf sich nicht irre machen lassen dadurch, daß Paulus hernach sagt, er freue sich auch über diese Art, weil doch auch so immerhin Christus verkündigt werde. Das Christenthum solcher Judaisien hat er damit nicht anerkannt. Er meinte aber, daß auch sie wider Willen zur Verkündigung der rechten Lehre von ihm beitragen müssen; so wie er auch überzeugt ist, daß ihre Absichten, ihm persönlich zu schaden, nicht in Erfüllung gehen werden (1, 19). Wie Paulus sich sonst zu falschen judaisischen Lehre stellt, läßt sich hiermit gar nicht vergleichen. Denn er Jacobelt es sich gar nicht um die Rettung des Glaubens unter den Christen, sondern um das Bekannntwerden des Christenthums in der Welt.

Offenbar also hat die persönliche Antunst des Paulus in Rom

neues Leben nicht nur in die Gemeinschaft, welche er die Brüder nennt, sondern auch in den judaistischen Angriff gebracht, welchen er schon vorher zur Zeit seines Römerbriefes abzuwehren bemüht war. Das Verhältniß ist aber auch hier noch das gleiche. Die Brüder und die Gegner lassen sich wohl auseinanderhalten. Die Gemeinde ist nicht judaistisch, sicher auch nicht jüdischen Ursprungs. Aber sie wird von Juden im Sinne derselben bearbeitet.

Einen Gegengrund gegen diese ganze Auffassung der Dinge in Rom mag man vielleicht aus der Ankunft des Petrus in dieser Stadt entnehmen, wenn man dieselbe als geschichtliche Thatsache anerkennt, ja selbst wenn sie als Sage betrachtet wird, aber doch als eine solche, die aufgebaut sei auf tatsächlichen Verhältnissen der Römischen Gemeinde. Denn mit wem sollte Petrus Veranlassung gehabt haben, nach Rom zu kommen, wenn die Christengemeinde dort nicht vorzugsweise jüdisch war? Und wenn er dahin kam, giebt uns dann nicht die reichlich zu erkennende Freundschaft über Freundschaft und Veröhnung des Paulus und Petrus in Rom einen deutlichen Fingerzeig, wie es in der dortigen Gemeinde stand? In der That läßt sich so gerade an den Philipperbrief, so nachdem man ihn versteht, in dieser Richtung so manches anknüpfen.

Was uns die Ankunft des Petrus in Rom betrifft, so bin ich von selber der Meinung gewesen, welche jetzt wieder theilweise zur Anerkennung gelangt, daß die historische Kritik kein Recht hat, dieselbe zu verwerten; ob man freilich auch nicht so weit gehen, wie es jetzt manchmal geschieht, um die Sache ihr selber heimgehen annehmen. Sie ist mir stets nur als in hohem Grade wahrscheinlich erschienen. Denn — das müssen wir zugeben — die Begründung hängt an einem Idaraden stehen. Es kommt in alles darauf an, ob nicht nur eine alte, sondern auch eine neuerliche, unentzogene Auslegung unabhängig von der ursprünglichen Bedeutung der Worte ist — was mir allerdings richtig erscheint — sondern es ist nicht immer eine bloße Frage in angemessener Weise zu beantworten. Es ist nun das einzige Zeugniß, welches in Rom vorliegt, das das Römische Gemeindeglied. Aber gerade bei diesem Zeugniß ist es, daß es eine unentzogene Wahrheitsliebe in Rom vorliegt. Unentzogen ist es, daß der Verfasser des

1) Clem. Rom. ad. Cor., I. c. 5.

berühmten Schreibens von einem Märtyrertode des Petrus als bekannter Thatsache spricht. Schon früher hätte man dies Angesichts der Worte: καὶ οὕτως μαρτυροῦντας ἐπαράδειγμα εἰς τὸν ἀγαλλόμενον τόπον τῆς δόξης, nicht bestreiten, das heißt nicht dem μαρτυροῦντας einen anderen Sinn geben sollen ¹⁾. Die neu veröffentlichte Jerusalemische Handschrift giebt uns eine weitere Bestätigung mit der richtigen Ausfüllung einer Lücke, welche die Alexandrinische gelassen hatte. Wenn zur Einleitung der Geschichte der beiden Apostel von den größten und gerechtesten αἰετοὶ gesagt ist: ἰδυόντων καὶ τῶς μαρτύρων τῶν μαρ, so ist das letztere Wort, welches wir bisher nicht hatten, sicher ein solcher weiterer Beweis. Aber ebenso gewiß wie dieser Märtyrertod des Petrus ist andererseits, daß über den Ort desselben eine directe Aussage nicht vorliegt, wie dies umgekehrt unzweifelhaft bei Paulus der Fall ist. Ferner werden allerdings nach den beiden Aposteln die Römischen Märtyrer erwähnt, und zwar mit deutlichem Hinweis auf die Neronische Verfolgung ²⁾. Aber darin, daß dieselben mit den beiden Aposteln zusammengenommen werden, kann ich einen zwingenden Beweis dafür nicht erkennen, daß auch beide Apostel gerade Römische Märtyrer gewesen seien ³⁾. Die Worte sagen nur: τοῦτον τοῦς ἀρχαῖον ὁσίον μαρτυροῦντας στυγαγοῖν, πολὺ κλίτος ἐκκλησίᾳ καὶ, das στυγαγοῖν, bezieht sich aber fragelos auf das von dem Orte des Kampfes unabhängige gleiche Verbum der Vollendung: — ἐπαράδειγμα εἰς τὸν ἀγαλλόμενον τόπον τῆς δόξης (von Petrus), — καὶ εἰς τὸν ἁγιον τόπον ἐπαράδειγμα (von Paulus) ⁴⁾. Es bleibt also nur Eines übrig, und diesem eben kann man nur die Wirkung überwiegender Wahrscheinlichkeit zuschreiben, nämlich die Zusammenstellung selbst. Wenn der Verfasser sagt, daß er jetzt die Beispiele von Unfern der feindseligen menschlichen Leidenschaft aus der nächsten Nähe, daß er die edlen Vorbilder der gegenwärtigen Generation anführen wolle, wenn er dann die großen Säulen Petrus und Paulus, und nach ihnen die Neronischen Märtyrer der Römischen Gemeinde aufzählt, so dürfen wir sagen, die Einheit des Males würde verloren gehen, wenn nicht Petrus selbst der Führer dieser Römischen Märtyrer wäre. Dies wird nicht beeinträchtigt dadurch, daß er bei ihm keinen Ort nennt — der Ort mußte ja

¹⁾ So Henry, *Antiquities of the Jews*, 2. Bd. 2. Abth. 2. Buch, 2. Kap. und 3. Kap., 1. S. 154 (6. Aufl.). Auch *Antiquities of the Jews*, 2. Bd. 2. Kap., 1. S. 154.

²⁾ *Antiquities of the Jews*, 2. Bd. 2. Kap., 1. S. 154. Auch *Antiquities of the Jews*, 2. Bd. 2. Kap., 1. S. 154. Auch *Antiquities of the Jews*, 2. Bd. 2. Kap., 1. S. 154.

zweifellos sein, auch nicht abgeschwächt dadurch, daß bei Paulus auf den Ort hingewiesen ist, — denn dies geschieht in besonderem Zusammenhang¹⁾. Wohl aber wird es nachdrücklich durch die Erwägung bestätigt, daß ohne ein Römisches Martirium diese Voranstellung des Petrus fast unbegreiflich wäre, ja, wenn er anderswo gelitten hätte, selbst die Beschränkung der Beispiele auf Petrus und Paulus sich nicht erklären ließe. Warum sind dann dem Verfasser eben diese beiden Apostel überhaupt allein die großen Säulen, wenn nicht deswegen, weil sie beide die Römische Gemeinde besonders angehen? In dieser Erwägung liegt etwas Nützliches, aber verbergen darf man sich nicht, daß eine solche Schlussfolgerung niemals die Abwesenheit eines direkten wirklichen Zeugnisses ersetzen kann, und deswegen bleibt es um so mehr bei der Wahrscheinlichkeit, als wir im Uebrigen über den Aufenthalt und das Auftreten des Petrus in Rom keine durch die Zeitnähe gesicherte Nachricht besitzen.

Wenn aber nun Petrus sich nach Rom gekommen ist, so hat die Kombination über die Bedeutung dieser Thatfache reichlichen Spielraum, wie sie sich denn auch von jeder Seite lebhaft genug ergangen hat. Aber wir dürfen doch jeden Zufluß auf eine judenchristliche Gemeinde, welche ihn dahin gezogen hätte, oder darauf, daß er wohl gekommen, um in antipaulinischem Sinne in die dortigen Verhältnisse einzugreifen, als unbegründet zurückweisen. Auch die sogenannte „Vocalsage“ von der ersten Wohnung des Petrus im Judenquartier, welche er dann mit der im Hause des Senators Pudens vertauschte, ist ohne Werth²⁾.

¹⁾ Nur von dem früheren Leben des Paulus hat der Verfasser eine bestimmtere Kenntniss, welche jedenfalls in der Hauptsache auf seinen Briefen beruht. Aus dieser stammt wohl auch bei ihm die besondere Bedeutung, welche er der Ankunft des Paulus in Rom beilegt. Daß aber *ἐν τῇ πόλει Ῥώμῃ* (*in urbe Roma*) die höchste Staatsgewalt anzeigt und deswegen nach Rom weist, ist jetzt durch das in der Erklärung des Textes (S. 61) bei Beuermann, vollends außer Zweifel: „*ταῖς τῇ Ῥώμῃ καὶ ἡγεμονίᾳ ἡδὲ τῇ τῆς γῆς οὐ, διοτοῖα, ἰδωκῆς τῇ Ῥώμῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτῇ κτλ.*“ Auch ist daraus zu ersehen, daß der Pluralis keine besondere Bedeutung hat. Dagegen kann jener besondere Zusatz bei dem Martirium des Paulus allerdings bedeuten, daß dieses ein ausgezeichnetes war; wie es denn auch sehr wahrscheinlich ist, daß auf Grundlage seiner besonderen Prognose auch die Verurtheilung und Aburtheilung abgeleitet werden konnte.

²⁾ Die Schwachheit dieser Sage bemerkt bereits schon Baron. *annal. ad ann. 44. LXI.* „Cum vero Romam pervenisset Petrus, antequam gentilibus evangelium promitteret, ad contrahendos eos divertisse Judaeos existimamus. — Caeterum ubi Petrus evangelium praedicans gentilibus

Es bleibt daher nichts anderes übrig, als die Vermuthung, welche den historischen Charakter des Petrus zu Grunde legt. Nun hat dieser Apostel seiner Zeit wohl die Judenmission als seinen besonderen Beruf in Anspruch genommen und ausschließlich als solchen anerkannt, aber da dies mit voller Anerkennung der paulinischen Wirksamkeit verbunden ist ¹⁾, darf man schon hiernach einen künftigen Fortschritt in seiner Stellung nicht für unmöglich erachten. Und rasch genug ist dieser, wenn auch nur vorübergehend, eingetreten, als der Apostel nach Antiochien ging. Nicht als Gegner des Paulus, nicht um den Fortschritten seiner Sache zu wehren, war er dorthin gekommen. So war es denn auch geschehen, daß er von den Eindrücken dessen, was er sah, überwältigt, sich selbst der Bewegung angeschlossen und nach den freien Grundsätzen, welche er dort in Wirksamkeit traf, mit den Heidenchristen zusammen lebte. Ist er dann auch von den Eiferern wieder erschreckt und zurückgerissen worden, so ist diese neue Wendung doch schwerlich dauerhaft geblieben, sie war ihm aufgedrungen, und er selbst ist vielmehr nach jenen ersten Schritten zu beurtheilen. Von seiner späteren Stellung wissen wir so viel wie nichts. Nur die Beweglichkeit und Thätigkeit verräth sich, wenn ihn Paulus 1 Kor. 9, 2 vorzugsweise als Beispiel eines reisenden Apostels anführen kann. In Korinth ist sein Name dann Parteiname geworden, aber auch hier ist es nicht die schroffe Stellung, welche sich mit demselben deckt, und Paulus seinerseits verräth keine Bitterkeit gegen ihn. So viel ist unter allen Umständen sicher, daß er nicht der Führer der erklärten Gegner des Paulus, der judaisischen Partei, war. Unter diesen Umständen haben wir keinen Grund zu vermuthen, daß er nach Rom

Romanis innotuit, non amplius ad Judaeos permissus est agere, sed a Pudente senatore, qui Christo credidit, in domum suam exceptus est etc. Dazu, was die Rolle des Pudens betrifft, Aeta (SS. Pudentianae & Praxedis) autore S. Pastore (Act. SS. Mai IV. p. 299b): — Pudens frater noster et amicus apostolorum et susceptor peregrinorum summo studio fuit — und ebendaf. Praef. p. 297a: — Pudens, quem Graeci — celebrant — etsi *Ἰουδαῖοι* aut *Ἰουδαῖοι* ibi nominetur sectator Pauli et post ejus necem sub Nerone martyrio coronatus. — Hilgmann, vgl. Ehenfels's Bibelleriken IV, S. 493. find: mit Beziehung auf diese Dinge, daß „selbst heidnischen Beobachtern sich eine Doppelheit von Impulsen aufdrängt, welche das Christenthum in Rom empfangen hat“, weil nämlich Tacitus ann. XV, 44 sagt: rursus erumpbat. Aber Tacitus sagt nur, daß die *superstitio* erst in Judäa unterdrückt werden, aber dann noch einmal ausgebrochen sei, und zwar nicht nur in Judäa, sondern auch in Rom. ¹⁾ Vgl. Gal. II.

gegangen sei, um dem Paulus entgegenzutreten. Viel näher liegt es nach seiner Vergangenheit, daß er die heidenchristliche Gemeinde in der Welthauptstadt um ihrer Bedeutung willen aufgesucht und seinerseits den letzten Schritt gethan habe, sich der großen Sache anzuschließen, wenn auch nicht gerade, um dem Paulus beizustehen. Denn so sehr man sich auch dagegen sträuben mag ¹⁾, das, glaube ich, läßt sich mit Sicherheit annehmen, wenn Petrus nach Rom kam, so kam er dahin nicht mehr als die Säule des Judenthums.

Hier dürfen wir indessen doch an einer Quelle nicht vorübergehen, welche auf alle diese Verhältnisse einiges Licht zu werfen geeignet ist, und vielleicht in der Regel zu wenig beachtet wird. Von dem Märtyrertode des Petrus giebt auch ein Zeuge Nachricht, dessen Alter sich dadurch bestimmt, daß offenbar zu seiner Zeit der Tod des Apostels Johannes noch eine neue Begebenheit war, Joh. 21, 19—23. Aber das Wort, welches von seinem Tode gedeutet wird, hat zuvor schon einen doppelten Sinn, Vs. 18. „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, als du jünger warst, gürtetest du dich selbst, und wandeltest, wo du hin wolltest. Wenn du aber alt wirst, so wirst du deine Hände ausstrecken, und ein Anderer wird dich gürteten und führen, wo du nicht hin willst.“ Unter dem Wilde des Alters ist hier noch etwas anderes verborgen. Dies beweist schon die Wendung, daß der Führer ihm eine Richtung giebt, die seinem Willen fremd ist. Wer die Räthselsprache des vierten Evangeliums kennt, wird den verborgenen Sinn nicht bestreiten. Was ist aber der höhere Sinn dieses Wortes vom Alter? Er liegt doch ohne Zweifel eben darin, daß Petrus in späterer Zeit dahin kommen wird, sich von einem Anderen leiten zu lassen und zwar in einer Richtung, welche seinen früheren Bestrebungen fremd war. Dies kann aber auf nichts anderes gehen, als auf seinen Beruf und dann haben wir hier einen deutlichen Wink dafür, daß er in diesem zuletzt einer neuen Strömung, zu welcher der Anstoß von anderer Seite gegeben war, folgte. Dann liegt aber in diesen Worten auch die Erklärung des Vorhergehenden. Vor allem der wiederholten Frage Jesu, ob er ihn wirklich liebe; denn gerade dazu gehörte diese ganze Liebe, sich in solche Wendung zu finden, das war die Probe, auf welche diese Liebe gestellt werden sollte. Aber auch der Wechsel in der Bezeichnung der Herde, welche er weiden soll, der Uebergang von *ovis* zu *capra*, 21, 15. 16. 17, ist dann nicht ohne Be-

¹⁾ Vgl. Böhmer, *Agiliter* f. wöl. Thiel. 1876. S. 78.

deutung. Wie er an Joh. 10, 16 erinnert ¹⁾, so deutet er darauf hin, daß die letzte Gemeinde, welcher sich Petrus widmet, eine andere ist, als die erste war, wir würden gleichsam den Duft dieser allegorischen Sprache zerstören, wenn wir dieselbe noch genauer beim Worte nehmen wollten. Aber darauf dürfen wir doch hinweisen, daß dieses Gespräch offenbar in enger Beziehung steht zu dem Fischfang, dessen symbolische Bedeutung durch die Zahl 21, 11 zweifellos ist, eine Zahl, die man seit Hieronymus mit Recht auf die Fülle der Heidenwelt deuten mußte. Alles zusammengenommen will uns sagen, daß Petrus wie zu seiner eigenen Verwunderung, fast wider Willen zuletzt noch seine Mission an der großen Heidenkirche bekommt, und daß er ihr nicht entfliehen konnte, weil er die Liebe zu Jesus behielt. Von Rom ist da allerdings nicht mit Namen die Rede. Aber das Licht, welches dadurch auf die Römische Frage fällt, ist klar.

III.

Man ist versucht, sich der bisherigen Untersuchung und ihren Ergebnissen gegenüber die Frage vorzulegen, ob denn die letzteren überhaupt im Gegensatz zu der herrschenden Ansicht vom Römerbriefe und der Römischen Gemeinde einen erheblichen Gewinn darbieten. Wenn ja doch auch bei der Annahme einer heidenchristlichen Mehrheit dieser Gemeinde die Veranlassung des Briefes eine mächtige judaistische Bestrebung bleibt, so kann es scheinen, als sei damit in der Sache nicht viel geändert; ja vielleicht, als ob nur durch eine ängstliche Abwägung und Ausgleichung zweifelhafter Momente, über welche die Ansichten im Einzelnen stets schwanken können, aus einer einfachen Lage ein verwickelteres Bild geschaffen werde. Ich glaube doch nicht. In historischen Dingen ist überhaupt nichts geringfügig zu achten. Wir müssen den Quellen gerecht werden, selbst dann, wenn sich daraus nur ein nicht mehr zu enthüllendes Dunkel für uns ergeben würde. Hier aber handelt es sich vielleicht um Dinge, welche für unser ganzes Urtheil über das Urchristenthum von großem Werthe sein können.

Für's erste finden wir mitten im paulinischen Zeitalter eine ansehnliche christliche Gemeinde, welche zum großen Theile heidenchristlich ist und das Gesetz nicht angenommen hat, und doch ist dieselbe nicht von Paulus gestiftet, auch nicht mittelbar durch Schüler und Boten des Apostels, sie kennt nicht einmal seine Lehre genauer. Kurz gesagt

¹⁾ Vgl. Hilgenfeld, Einleitung, S. 718.

ist sie also weder judaistisch noch paulinisch, sondern beide, die Judenisten ebenso wie der Apostel Paulus, bemühen sich, erst Eingang bei ihr zu finden und sie für sich zu gewinnen. Für's zweite aber besteht in dieser Gemeinde eine Partei, welche zwar einen gewissen Zusammenhang mit dem Judenthum hat, vielleicht auch aus geborenen Juden und älteren jüdischen Proselyten zusammengesetzt ist, die sich aber doch eine eigene Art von geselllicher Frömmigkeit geschaffen hat, welcher Paulus volle Duldung widmet, und welcher er sogar den Sabbat unbedenklich nachsieht, dessen Auflage im Sinne des verpflichtenden Gesetzes er sonst so unbedingt bekämpft.

Diese Ergebnisse sind nicht zu unterschätzen. Sie haben in der That ihre Bedeutung für die Geschichte des Urchristenthums. Sie können dazu dienen, uns die gestaltende Kraft des neuen Glaubens als solchen in ihr volles Licht zu setzen und die Schätzung der großen urchristlichen Zeitfrage, sowie der in derselben thätigen Gegensätze auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. In der Beurtheilung des apostolischen Zeitalters liegt zuletzt Alles an der Beantwortung der einen Frage: Hat es überhaupt nichts anderes gegeben als gesellliche Juden-Christen auf der einen, und Pauliner auf der anderen Seite, und endlich späterhin Vermittler zwischen beiden? Oder haben wir in der Wirklichkeit ein Element anzunehmen, welches man das gemeinschristliche nennen kann und mit berechnen muß? und wenn dem so ist, welcher historische Werth und welche Stelle kommt demselben zu? Auch die erstere Ansicht leugnet ein solches nicht überhaupt; sie setzt es aber an das Ende dieser Entwicklung und läßt es eben erst als das Resultat jener Vermittelungen entstehen. Die Frage ist also näher, ob dasselbe unabhängig von jenem Gegensätze bestehe, und ob es insbesondere mit seinem Bestande schon den ersten Stadien des Zeitalters angehöre. Man kann dieselbe auch von einer anderen Seite fassen. Es liegt darin zugleich die Aufgabe, zu erkennen, wie weit die erste Ausbreitung des Christenthums, und die innere Entwicklung hierbei, von der Erkenntniß der principiellen Fragen als solcher bestimmt war, ob diese und zwar in ihrer strengen, scharfen Fassung schlechthin maßgebend sind, oder ob sie selbst eine gewisse breite Grundlage des Lebens voraussetzen, durch welche im Grunde der Principienstreit von vorneherein entschieden ist. Nur wenn man das Letztere annimmt, tritt der erste Anfang, die Stiftung des neuen Glaubens und die Person des Stifters, in ihr volles Recht. Aber wir dürfen ebenso hinzusetzen, nur so erklärt sich wohl auch die that-

sächliche Kraft dieses neuen Glaubens in seinem ersten Gange, und eine Wirkung in weitem Kreise, für welchen wenigstens die theologische Seite des großen Streites schwerlich maßgebend war. Doch dürfen wir selbstverständlich zu dieser Annahme nur schreiten, wenn dieselbe sich durch Thatfachen beweisen läßt. Dies ist aber schwerer, als es scheinen mag, weil unsere ersten Quellen für die Geschichte der Zeit eben nicht vorzugsweise aus der stetigen Entwicklung eines Gemeinbewußtseins, sondern gerade aus den höchsten Verwickelungen hervorgegangen sind und daher auch vorzugsweise zu ihrer Erkenntniß führen. Jedermann weiß, daß es in allen Zeiten leichter ist, die großen Kämpfe und Krisen zu erkennen, als die allgemeinen Zustände. Für jene hören wir in den Quellen in der Regel die Vertreter der Gegensätze, die Sprecher ihrer Sache. Für die letzteren aber müssen wir uns großentheils erst durch Rückschlüsse und mittelbares Zeugniß den Weg der Unterscheidung bahnen, die immanent waltenden Kräfte lassen sich nur der Gesamtübersicht ablauschen.

Das schlagendste Beispiel hierfür ist die Frage nach der Stellung der Urapostel, von welchen doch alles andere zubörderst ausgegangen ist. Gerade von ihrer Seite fehlen uns die eigenen Quellen ganz; was dann die neutestamentliche Geschichtsschreibung darüber bietet, ist doch nur als Quelle zweiten Ranges zu betrachten. So erklärt es sich auch, daß man sehr leicht versucht ist, sie in den einfachen Gegensatz zu Paulus zu stellen, oder vielmehr mitaufzunehmen. Aber des Paulus eigene Berichte und Aeußerungen bestätigen diese Annahme nicht ¹⁾. Niemals hat er nachweislich sie als seine eigentlichen Gegner bezeichnet. Im Gegentheile aber hat er sie von diesen sehr bestimmt unterschieden und hat ihnen im ganzen Verlaufe der ersten Entscheidung über seine Sache, vor dem Conflict, in der Verhandlung desselben, und nachher, eine andere Stellung zugewiesen. Mit kurzen Worten: sie waren und blieben Juden und beschränkten sich selbst wenigstens damals auf die Judenmission, aber sie gewährten dem Christenthum der Heiden in seiner Unabhängigkeit eine solche volle Anerkennung, daß daraus deutlich erhellt, wie der Schwerpunkt ihrer eigenen Stellung doch nicht mehr im Geseze, sondern in dem neuen Glauben als solchem lag. Hierin scheint uns die Wurzel und der erste geschichtliche Beweis für das Dasein eines solchen gemeinen Christenthums zu liegen, welches dem großen Streite über das Gesez

¹⁾ Vergl. „das Apostelconcil“, Jahrb. 1873, S. 191 ff.

zur Unterlage diene. Die Sache der Gegner des Paulus war eben deswegen von Anfang verloren, weil sie die Urapostel nicht für sich hatten. Paulus hätte niemals die Hoffnung bewahren und noch später alle Anstrengung aufbieten können, seine große Stiftung in Jerusalem zur vollen Anerkennung zu bringen, wenn dem nicht so gewesen wäre.

Wie es aber von Anfang an im Schoosse der Urgemeinde ein solches Christenthum gab, das bei aller vorläufigen Beschränktheit doch etwas anderes ist, als jüdische Partei, so hat die Ausbreitung des Evangeliums auf heidnischem Boden sofort ebenfalls ein gemeines Christenthum im Gefolge gehabt, das, wenn auch in schwachen Anfängen, doch die ganze Fähigkeit einer ebenso weiten als eigenthümlichen Entwicklung in sich trägt.

Ebenso wichtig demnach wie die richtige Erkenntniß der Stellung der Urapostel ist die Wahrnehmung der Thatsache, daß der Christusglaube unter Heiden von Anfang an nicht ausschließlich durch den Apostel Paulus eingeführt wurde, und daß es daher heidenchristliche Gemeinden geben konnte, welche in keinem Zusammenhange mit Paulus standen. Niemand wird deswegen die große und einzige Stellung, die entscheidende geschichtliche Mission dieses Apostels verkennen. Aber diese Mission liegt nicht darin, daß er allein, ja nicht einmal, daß er zu allererst Heiden zum Christusglauben gewonnen hat, ohne ihnen die Beobachtung des jüdischen Gesetzes aufzulegen, sondern sie liegt darin, daß er dieses Verfahren begründet und damit das Wesen der neuen Religion zur klaren Erkenntniß gebracht hat, und ferner daß er diese Heidenmission sofort methodisch in kühnster Weise über die griechische Welt hin ausgedehnt hat. Auch jener Thatsache gegenüber bleibt er dennoch der Gründer des Heidenchristenthums und der allgemeinen Kirche. Den sprechenden Beweis dafür geben die Kämpfe, in welchen er seine Sache gegen die von Jerusalem ausgehende jüdische Agitation vertheidigen mußte. Ohne ihn wäre es wohl bei vorübergehenden Anfängen, flüchtigen Stiftungen des Augenblicks geblieben, über welche die Consequenz judaistischer Denkweise bald überwältigt werden konnte.

In diesem Sinne, aber nur in diesem, hat er selbst das Bewußtsein des Heidenapostolates als seiner persönlichen Sache und der Führerschaft auf diesem Boden gehabt und ausgesprochen. Dagegen ist der Beweis aus seinen Worten nirgendes zu führen, daß es nicht neben oder auch vor ihm Anfänge des Heidenchristenthums gegeben habe. Die Unabhängigkeit von Menschen, welche er Gal. 1, 11 ff.

für sich in Anspruch nimmt, besagt nichts anderes, als daß er selbst seine Grundsätze nicht von Anderen gelernt habe; aber diese Versicherung schließt nicht aus, daß Andere ähnlich handelten, im Gegentheile bekommt sie dann nur doppelte Bedeutung.

In der Verhandlung zu Jerusalem aber ist er nach seiner Erzählung wohl derjenige, der die ganze Verantwortung auf sich nimmt und der die Sache seines Evangeliums als seine persönliche Sache vertritt. Und doch steht er auch hier schon nicht allein. So wenig als Petrus, welcher ebenso persönlich den Judenapostolat zu vertreten hat. Aber dem Petrus stehen die anderen Säulen, Jakobus, Johannes, zur Seite; und ebenso hat Paulus den Barnabas neben sich. Barnabas schließt neben Paulus den Vertrag mit den Uraposteln. Er vertritt mit diesem die Sache des Heidenthums. Wenn man aufmerksam beobachtet, wie Paulus den Barnabas in dieser Erzählung Gal. 2, 1, 9 neben sich stellt, wie er demselben in Antiochien 2, 14 eine ganz besondere Stellung über allen den anderen Juden, welche sich in das Heidenthumb gefunden hatten, anweist, wie er ihn auch sonst 1 Kor. 9, 6 auszeichnet, so wird man sich schwerlich dem Schlusse entziehen können, daß dieser Mann nicht abhängig als Schüler von Anfang an neben ihm stand, sondern vielmehr sich selbstständig als Genosse zu ihm gefunden hatte. Damit ist selbstverständlich nicht bestritten, daß er dann dem überlegenen Vertreter der Sache sich unterordnete.

Dieses Verhältniß der Personen, welches wir hier kennen lernen, führt uns von selbst auf die Anfänge des Christenthums in Antiochien. Hiermit kommen wir auf die vielangefochtene Erzählung der Apostelgeschichte über dieselben, 11, 19 ff. In dem nicht finden, daß diese einen ungeschichtlichen Charakter auf der Zune trägt und eine absichtliche Zurückstellung des Paulus in den ersten Rang vorsehe¹⁾. Aus der Art, wie Paulus 11, 25 bezeichnet wird, kann man eher entnehmen, daß er als der anerkannte Führer in solcher Sache angesehen wird, ohne den dieselbe nicht weiter gebracht werden kann. Freilich in der Erzählung der Apostelgeschichte kommt dies sonst nicht zum vollen Rechte. Um so mehr darf man annehmen, daß es hier einer von dem Verfasser benutzten Quelle entnommen ist, welche mit seinen besonderen Anschauungen nichts zu thun hat. Darauf führt auch die ganze gedrängte Darstellung des Abschnittes, die von dem

¹⁾ Vgl. Overbeck, ApG., S. 170 ff.

Vorhergehenden so auffallend abweicht. So wenig erscheint derselbe als planmäßiges Werk des Verfassers, daß man viel eher versucht sein könnte, er habe hier ein Quellenstück verkürzt eingeschoben. Für das Verhältniß des Paulus aber zu der Gemeinde in Antiochien ist auch weiter zu beachten, daß er dieselbe später nie mit aufführt, wenn er die Kirchen seiner Stiftung zusammenfaßt. Diese Kirchen von Galatien, Asien, Macedonien, Achaja sind die seinigen; die syrische hat eine andere Stellung.

Sehen wir weiter auf Personen von hervorragender Bedeutung, so haben wir im ersten Korintherbriefe an Apollos ein Beispiel von unabhängiger, selbstständiger Wirksamkeit eines Mannes auf heidenchristlichem Boden. Er ist zwar in Korinth eingetreten, nachdem die Gemeinde von Paulus gestiftet war, er hat sich auch an dessen Stiftung angeschlossen. Aber es ist unverkennbar aus allen Äußerungen des Paulus, daß er nicht dessen Schüler war, vgl. 1 Kor. 1, 12. 3, 4 — 6. 22, 4. 6. 16, 12.

Wie in Antiochien aber, so ist nun auch in Rom das Evangelium zu den Heiden gekommen, ohne Paulus, und hier in der abendländischen Weltstadt unter den schwierigen äußeren Verhältnissen und bei den mannigfaltigen Formen, unter welchen sich allen Spuren nach das jüdische Proselytenwesen daselbst bewegte, ist es um so begreiflicher, daß dieser Glaube sich verbreiten konnte, ohne daß die Frage über das Gesetz gestellt wurde, daß der lockere Zusammenhang mit den Juden, der für die Mehrzahl der gläubig Gewordenen noch bestand, bei der ersten Gelegenheit völlig für dieselben verschwinden konnte, und die wenigen ehemaligen Juden, welche dazu gehörten, selbst losgerissen von ihrem Stamme, in eine gedrückte Stellung kamen. Dies ist die Lage, welcher sich judaistische Agitation zu bemächtigen sucht, und welche andererseits Paulus nun zur Entschiedenheit bringen muß, das Feld, welches ihm nicht gehört, weil er hier nicht gegründet hat, und doch gehört, weil es in seinem Verufe liegt. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß sich so frühe ein Christenthum bilden konnte, welches weder jüdischgesetzlich, noch paulinisch war, welches seinen Schwerpunkt hatte im monotheistischen Glauben an eine alltheilige Offenbarung und in dem Glauben an den von den Todten erweckten Sohn Gottes und die sittliche Reinigung, welche von ihm ausgeht. Als diese Gläubigen in den großen Streit hereingezogen wurden, konnte man ihnen von judaistischer Seite sagen, daß der Glaube, den sie angenommen, nur dann der wahre geoffen-

barte sein könne, wenn er das Volk der Verheißung nicht länger abstoße, wenn man sich mit diesem vereinige durch die Annahme des Gesetzes; man konnte ihnen ferner vorstellen, daß sich an der Lehre des großen Heidenapostels zeige, wohin man ohne das Gesetz gerathe, nämlich gerade zum Gegentheile der erstrebten Gerechtigkeit, zu einem Wahne, welcher tiefer in das Böse verstricke. An diesen Angriffen läßt sich sehr deutlich erkennen, was in dem Kreise, an welchen sie sich richteten, das Christenthum war. Aber auch aus der Art, wie Paulus diese Christen zu fassen suchte, ist deutlich, wie er sich ihren Glauben vorgestellt hat. Bei aller Anerkennung, mit welcher er ihnen entgegentritt, bei aller Zartheit des Ausdrucks verbirgt er doch nicht, daß ihre Erkenntniß noch keineswegs eine genügende und namentlich eine sichere ist, vgl. 1, 11—13. Es muß ihnen gerade an der Einsicht in die wahre Natur der Gerechtigkeit im Sinne des Apostels fehlen. Können wir hier zunächst an die Klarheit über das Princip denken, so ist doch auch anderwärts nicht zu verkennen, daß es sich auch um das volle Bewußtsein der heiligen Aufgabe und die praktische Durchbildung desselben handelt. Schon der Nachdruck, mit welchem die Paränese in die dogmatische Ausführung, Cap. 6 und noch Cap. 8, eingefügt ist, läßt dies erkennen. Noch deutlicher tritt im Eingange des paränetischen Theiles 12, 1. 2, hervor, daß die sittliche Erkenntniß erst in ihrer Schärfe hergestellt werden soll ¹⁾, und ferner 13, 13, daß die Aneignung derselben noch ernstern Störungen durch die alte Gewohnheit ausgesetzt war. Wenn wir diesen Spuren der Paränese nachgehen, so bekommen wir wesentlich dasselbe Bild, welches unter den gleichen Voraussetzungen des Heidenchristenthums der erste Korintherbrief von der dortigen Gemeinde giebt. Es ist eine ganz ähnliche Bemühung um die Anerkennung der vollen sittlichen Verpflichtung der Gläubigen unter der Verführung alter Gewohnheiten, und selbst das so ganz für die Römische Gesellschaft gedachte Bild der Sünde in Röm. 1, 18 ff., ist ohne Zweifel auch in dem Sinne entworfen, daß die Gläubigen ihrer vollen Trennung von dieser Welt sich bewußt werden mögen. Dem Bedürfnisse solcher Mahnungen steht dann noch charakteristisch zur Seite, daß der Apostel vor allem einen gefährlichen geistigen Uebermuth zu bekämpfen hat, 12, 3. 13, 1. 7. 14, 1. 15, 1 — auch dies eine Parallele zu den Erscheinungen in Korinth. Die

¹⁾ — *ὥς τὸ δοκιμάζειν ἑμᾶς, τί τὸ βίλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐνάρεστον καὶ τέλειον.*

Mängel und Bedürfnisse dieses Bodens konnten nur dazu beitragen, die ursprüngliche Gesammtrichtung, den geistigen Typus der Gemeinde weiter zu bilden, und jene sittengesetzliche Auffassung des Evangeliums zu begründen, welche dieser heidenchristlichen Welt geblieben ist und sich uns aus wenig späterer Zeit in der sprechenden Darstellung eines klassischen Zeugen, des ersten Clemensbriefes, erhalten hat.

Wenn uns schon die Existenz einer heidenchristlichen Gemeinde, die doch nicht paulinisch gelehrt und geleitet ist, über eine zu enge Schablone historischer Vorstellung vom apostolischen Zeitalter hinausführt, so ist das Gleiche fast noch mehr der Fall mit der Partei und ihren Sondermeinungen, welche sich, wenn auch nur als eine Minderheit, in dieser Gemeinde gebildet hat, und die wir nicht anders bezeichnen können, als nach dem Vorgange des Paulus mit dem Namen der Schwachen. Auch diese Erscheinung geht ja nicht auf in dem Gegensatz des Judaismus und Paulinismus und weist auf den größeren Reichthum hin, welchen das Leben frühzeitig geschaffen hat. Dort haben wir eine Schöpfung des Universalismus neben Paulus; hier haben wir eine Parallele des Judaismus, die doch nicht rein judaistisch ist. In der That hat man ja schon längst eingesehen, daß diese Schwachen des Römerbriefes nicht das Gesetz als solches vertreten, wenn sie auch von jüdischen Ansichten ausgegangen sind. Für die Vermeidung des Fleischgenusses giebt es, wie oben angeführt ist, ja nur viel spätere Beispiele auf christlichem Boden, in den Elementinen und in Traditionen, die bei späteren Schriftstellern auftreten; zur Erklärung der Sache in unserer Zeit können sie nichts beitragen. So mußte man sich fragen, ob diese Grundsätze nicht aus derselben Sorge vor Genuß des Opferfleisches erwachsen seien, welcher wir in Korinth begegnen, und nur die äußerste Frucht einer ängstlichen derartigen Vorsicht enthalten. Aber nichts in der ganzen Ansprache des Apostels bestätigt diese Ableitung, so nahe es doch liegen müßte, auf diesen Beweggrund hinzuweisen. Im Gegentheile wenn man seine Worte gelten läßt, so besagen dieselben, daß die gemiedene Nahrung dem Schwachen für unrein galt, nicht weil sie es möglicher Weise sein könnte, sondern weil sie es in seiner Vorstellung ihrem Wesen nach ist, vgl. insbesondere 14, 14. So blieb nur, wenn man doch immer wieder einen jüdischen Ursprung suchte, die Annahme essäischer Einflüsse, d. h. einer Lehre, in welcher jüdische Frömmigkeit schon verbunden ist mit der Vorstellung unreiner Stoffe in der Schöpfung. Wir müssen aber zugeben, daß diese frühe Verbindung des Essäismus

mit dem Christenthum sich nicht beweisen läßt, und daß sie bei der abgeschlossenen Existenz des Essäismus ihre Schwierigkeiten hat, das heißt, es könnte sich nur um Nachahmung einer besonderen essäischen Meinung handeln. Dies ist aber schon ein so unbestimmtes Verhältniß, daß wir kaum eine größere Schwierigkeit aufstellen, wenn wir eine selbstständige Bildung auf eigenem Boden annehmen. Dualistische Denkweise lag damals schon gewissermaßen in der Luft, der Contact orientalischer Religionen verbreitete sie fast überall, Pythagoreer, Orphiker hatten sie längst herumgetragen; diese allgemeinen Bildungseinflüsse sind kaum irgendwo mehr als gerade in Rom wirksam zu denken. Die Wirksamkeit derselben aber in der Römischen Christengemeinde erklärt sich leicht aus den besonderen Verhältnissen. Ehemalige Juden und Judenproselysten, welche inmitten der heidenchristlichen Gemeinde lebten, konnten sich doch in dieser Umgebung leicht mehr oder weniger fremd und fast entwurzelt fühlen. Von ihrem Stamm und ihrem Gesetze losgerissen, kämpften sie mit der Sorge, sich in der Welt, in der sie jetzt lebten, und dem Greuel derselben zu verlieren. Es ist dies eine ganz ähnliche Sorge, wie die Angst vor dem Opferflesche; nur geht sie weiter und ist viel allgemeiner begründet. Da wird dann der altgewohnte Begriff des Unreinen in der möglichsten Ausdehnung verworthen und zur Beruhigung des schwankenden Gewissens angewendet.

Daß im Gebiete der ältesten christlichen Sittengeschichte solche selbstständige Bildungen auftreten, ist keineswegs ohne Beispiel. Auch hier bieten die Zustände in Korinth eine Parallele. Die Meinung, daß es das Beste sei, keine Frau zu berühren, welche dort auftrat ¹⁾, ist auch nicht einer gesetzlichen Richtung im Christenthum entsprossen und konnte als judaisirisch nur da bezeichnet werden, wo man sich erlaubte, in den Namen Judaismus, Ebionitismus alles mögliche, was der Apostel Paulus bekämpfte, oder was sonst Fremdartiges in der urchristlichen Kirche erschien, zusammenzuwerfen. Diese erste Heiligsprechung der Virginität ist ebenso wenig als judaisirische Erscheinung zu erklären, wie die Vermeidung des Fleisheßens in Rom. Auch sie hängt ohne allen Zweifel mit jener weitverbreiteten Vorstellung von unreinem Leben in der Schöpfung zusammen, auch sie aber ist frei und eigenthümlich zugleich herausgebildet aus dem Drange des Lebens und dem Suchen und Streben im eigenen neuen Glauben. Beides,

¹⁾ Vgl. „die Anfänge der christlichen Sitte“, oben Z. 32.

was wir in Korinth und was wir in Rom sehen, ist innerlich sehr enge verwandt, es sind Symptome einer und derselben Strömung.

Die Untersuchung dieser Römischen Verhältnisse hat also allerdings einen allgemeineren Werth, als den der Berichtigung unserer Kenntnisse von diesem einen Schauplatz des Urchristenthums. Sie erweitert unsere Vorstellungen von der Geschichte des letzteren überhaupt. Dieses Heidenchristenthum in Rom zeigt uns die ganze Kraft der Universalität, die im Wesen des Christenthums an sich liegt; und es zeigt eben damit, daß von Anfang an der Grund gelegt wurde zu einer christlichen Bildung, welche den großen Gegensätzen des apostolischen Zeitalters gegenüber nicht als indifferente Mitte oder Ausgleichung, sondern als selbstständiger Ausdruck des neuen Wesens zu betrachten ist. Die Sondererscheinungen aber zeigen einen von den frühen Anfängen, in welchen vordhriftliche Weltanschauung in den christlichen Glauben eindringt und Ideale, welche diesem fremd sind, verfolgt.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr. Heinr. August Wilhelm Meyer. Fünfte Abtheilung. Auch unter dem Titel: Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus, bearbeitet von Dr. Joh. Ed. Guther. Vierte, verbesserte u. vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1876. 8. VIII u. 382 SS.

Die Versicherung, die Guther in der Vorrede in einem warmen Nachrufe an den verewigten Dr. Meyer giebt, daß es sein stetes Bestreben gewesen sei, dem Vorbild gründlichster und unbefangenster Exegese, das uns in den Werken dieses Gelehrten entgegentrete, nachzueifern, wird auch durch die vierte Auflage seines Kommentars zu den Pastoralbriefen in schöner Weise bestätigt. Die Vermehrung, die diese Auflage erfahren hat, ist zwar nicht so bedeutend, als die der dritten, in welcher der Verfasser sich besonders mit den seiner Anschauung von den geschichtlichen Verhältnissen der Pastoralbriefe so sehr zuwiderlaufenden Aufstellungen Otto's auseinander zu setzen hatte; aber die in den letzten Jahren erschienenen Kommentare von Hofmann, van Dosterzee (3. Auflage) und Plitt (praktische Auslegung) machten doch eine gründliche Uebersarbeitung nöthig, deren Früchte sich in manchen Verbesserungen und festeren Begründungen der früher dargelegten Ansichten zeigen. Verhältnismäßig am wenigsten Aenderungen waren in der überaus eingehenden Untersuchung der wichtigen Fragen über Abfassungszeit und Authentie vorzunehmen, da namentlich Hofmann und van Dosterzee sich hier in Uebereinstimmung mit dem Verfasser befinden. Erfreulich ist für denselben, daß er in der Annahme einer zweiten Römischen Gefangenschaft des Apostels auch von diesen beiden Theologen kräftig unterstützt wird. Nachdem Otto's scharfsinniger Versuch, die Pastoralbriefe in die uns bekannte Lebensperiode des Apostels einzureihen, so wenig Anklang gefunden und zwar schon Guther und Wiesinger gezeigt hatten, welch' starke Bedenken sich gegen die in vielen Beziehungen so einleuchtende Ansicht von Wieseler erheben, kann die Annahme einer zweiten Römischen Gefangenschaft jedenfalls nicht, wie dies von Kolbe (in einer Rezension des Hofmann'schen Kommentars, Zeitschrift für die luther. Theol. u. Kirche 1-75, 3) geschehen, als eine „unnöthige Hypothese“ bezeichnet werden. Sie ist nicht

unnöthig, denn immer mehr bricht sich die Ueberzeugung Bahn, daß nur auf diesem Wege die vielverhandelte Frage, ob die Pastoralbriefe „geschichtlich zu begreifen“ seien, eine befriedigende Lösung finden könne. Und daß sie nicht den Namen einer bloßen Hypothese verdiene, dafür zeugt die anerkannte, in verschiedenen willkürlichen Conjecturen zu Tage tretende Schwierigkeit, die patristischen Zeugnisse, auf die sie sich stützt, zu entkräften. — Die Art und Weise, wie die Hauptpunkte, um die es sich in dem noch immer hin- und herwogenden Kampf um die Authentie der Pastoralbriefe handelt, von Luther klar und übersichtlich zusammengestellt sind, ist schon aus den früheren Auflagen bekannt. Gewichtige neue Momente gegen die Richtigkeit waren in dieser Auflage nicht zu registriren, nur einige minder wertvolle Hypothesen. Bei der Abwägung der Gründe für und wider, wie wir sie bei Luther finden, mag es zwar Manchem scheinen, es werde in die rechte Waagschale etwas mehr Gewicht gelegt, als strenge Unparteilichkeit erlaube; allein es ist doch nicht zu vergessen, daß sich der ganze Streit vorherrschend auf dem Boden der subjectiven Kritik bewegt, bei der die überwiegende Geltendmachung der eigenen Anschauungen der Natur der Sache nach unvermeidlich ist. Sedenfalls aber kann Luther's Darstellung den Gegnern zeigen, daß sie keineswegs berechtigt sind, auch nur mit einiger Zuversicht das Verwerthungsurtheil auszusprechen.

Auf Ein Moment dürfte vielleicht noch hingewiesen werden, von dem Luther abgesehen hat, nämlich auf die Frage, ob diejenigen, die behaupten, die Pastoralbriefe können „geschichtlich nicht begriffen“ werden, die Persönlichkeit eines etwaigen Falsarius, der doch unteugbar von tiefem sittlichen Ernst durchdrungen gewesen sein müßte, psychologisch zu begreifen vermögen. Zwar hat schon de Wette sich zum Advocaten dieses Falsarius aufgeworfen und unter Hinweisung auf die von den unsrigen abweichenden Begriffe des Alterthums von schriftstellerischer Wahrhaftigkeit seine Freisprechung von dem Verdacht eines Betrugs, ja sogar einer *pia fraus* zu erwirken gesucht. Allein es handelt sich in der Anklagesache gegen den Unbekannten um einen Betrug unter so erschwerenden Umständen, daß die Berufung auf den Geist des Alterthums, das „auf die Verfälscher nicht den Werth legte, den wir darauf legen und mehr auf die Sache als auf die Person sah“, durchaus nicht zureicht. Es stünde ja da ein Mann vor uns, der in raffinirtester Weise eine ganze Reihe von unwahren, erdichteten Notizen, die den paulinischen Ursprung anzeigen sollten, absichtlich und zwar unter dem Schein der größten Harmlosigkeit (vergl. 1 Tim. 5, 23. 2 Tim. 4, 13 u. a.) in seine Briefe eingewoben hätte, um die Gemeinde recht gründlich zu täuschen und es als ganz natürlich hinzustellen, daß Niemand anders als der große Apostel der Verfasser sei. Wie reimt sich dazu der edle, tiefchristliche Inhalt der Briefe? Muß eine Persönlichkeit, die mit so heiligem Ernst und flammendem Eifer für die christliche Wahrheit eintritt und daneben sich nicht scheut, eine solche Pseudologie zu treiben, nicht als ein völliges psychologisches Räthsel erscheinen? Das sollte in dem Streit um die Richtigkeit der Pastoralbriefe trotz de Wette's Abwehr doch mehr, als es gewöhnlich geschieht, berücksichtigt werden. Auch Hausrath scheint das zu fühlen; er nimmt zu Gunsten des Falsarius wenigstens in Betreff des zweiten Timotheusbriefes an, demselben „liege ein kurzes an Timotheus gerichtetes Schreiben des Apostels aus der Römischen Gefangenschaft zu Grunde“, vermag jedoch diese Behauptung nicht zu beweisen.

Während Huther bei seiner Verteidigung der Authentie an Hofmann einen Bundesgenossen hat, der mit gewohnter Energie für dieselbe eintritt, kann er sich dagegen mit der Ansicht Hofmann's über die Häretiker der Pastoralbriefe, die dieser sonst so scharfe Theologe ausnehmend mild beurtheilt, nicht befreunden. Hofmann versteht unter den bekannten *γενεαλογίας* (1 Tim. 1, 4 u. a.) „Untersuchungen des geschichtlichen Inhalts der „Thora“, die „thöricht waren, wenn sie es nur mit dem Aeußerlichen desselben zu thun hatten und dabei den Anspruch machten, für das religiöse Leben eine Bedeutung zu haben, wie sie unter den Christen nur das geistliche Verständniß der heiligen Geschichten, nur die Heilsgeschichte haben konnte“. Mit Recht weist Huther trotz der Verufung Hofmann's auf Philo, der den geschichtlichen Theil der Thora mit dem Namen *τὸ γενεαλογικόν* bezeichne, diese Auffassung als willkürlich zurück und macht besonders darauf aufmerksam, daß die scharfen Ausdrücke gegen die *ἡεροδιδασκαλοῦντες*, deren Geschwätz geradezu ein verruchtes (*βίβηλος*) genannt wird, auf etwas ganz anderes als auf ein müßiges Grübeln hinweise. Er selbst beharrt bei seiner Ansicht, daß wir es hier mit einer dem Gnosticismus verwandten, aber doch von ihm zu unterscheidenden Erscheinung zu thun haben. Eine klare Anschauung von den sogenannten Irlehrern bekommen wir durch ihn allerdings nicht, sie verschwinden uns (nach Otto's Ausdruck) wie „Nebelgestalten“ vor den Augen. Allein die unbestimmten Andeutungen des Apostels gestatten eben nicht die Zeichnung eines genaueren Bildes, wenn man nicht den Griffel der eigenen Phantasie zu Hilfe nehmen will; und was hat die Klarheit für einen Werth, die nur auf Kosten der Wahrheit erlangt wird?

Die vorsichtige Zurückhaltung, die Huther hier an den Tag legt, ist überhaupt für sein exegetisches Verfahren charakteristisch; er verräth durchgehends eine fast ängstliche Scheu, bei der Feststellung des Sinnes einer Stelle das eine oder andere hinzuzudenken, was nicht in den Worten des Apostels angedeutet ist. Daher mag es kommen, daß gegenüber den runden und festen Resultaten, die andere Exegeten (wie namentlich Hofmann) gewinnen, es uns bedünken will, als sei das, was Huther uns bietet, hier und da doch etwas zu unbestimmt gehalten. So wird uns, um nur einige Beispiele anzuführen, 1 Tim. 4, 14 nicht recht klar, inwiefern die *προφητεία* das Mittel sein soll, durch das dem Timotheus das *χάρισμα* vom heil. Geist gegeben wurde, und 1 Tim. 2, 15 vermissen wir eine eigentliche Beantwortung der Frage, wie die *τεκνογονία* zur *σωτηρία* des Weibes beitrage, und erfahren nur, an was dabei nicht gedacht werden dürfe. Aber dieses Vermeiden genauerer Erörterungen, die manche Punkte dem Verständniß näher bringen könnten, hat eben, wie schon oben bemerkt, darin seinen Grund, daß Huther es sich streng zur Aufgabe macht, einfach den Inhalt des apostolischen Wortes ohne Beifügung von Erklärungen, die nicht aus diesem selbst sich ergeben oder in irgendwelchen Andeutungen des Apostels eine Stütze finden, zu ermitteln. Das thut er denn auch mit philologischer Gründlichkeit, unter sorgfältiger Berücksichtigung aller Auslegungsversuche, und namentlich bei schwierigeren Stellen mit großer Behutsamkeit und Umsicht in Erwägung der verschiedenen Momente. Frei von der Sucht des *καυχήσασθαι ἢ λέγειν*, ein Feind aller Willkür und Künsteleien verschmäht er es auch keineswegs, mitunter auf der breiten Heerstraße scheinbar trivialer Auslegung einherzuziehen, sobald er sich nach gründlicher Prüfung überzeugt hat, daß hier die einfachste und befriedigendste Lösung einer exegetischen

Schwierigkeit zu finden sei. Daß ihm die singulären Wege wenig zusagen, die Hofmann häufig zu gehen liebt, ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern. Zwar hat er in manchen Punkten (allerdings meist von untergeordneter Bedeutung) seine eigene frühere Ansicht der Hofmann'schen zum Opfer gebracht, in der Regel aber sieht er sich genöthigt, demselben entgegenzutreten, da ihm Hofmann's Erklärungen vielfach gesucht und die Satzverbindungen, die er vorschlägt, oft unnatürlich erscheinen. Dieser Vorwurf kann jedenfalls Luther nicht gemacht werden; sein Verdienst besteht vielmehr eben darin, daß er allen Fleiß daran gewendet hat, den Sinn der apostolischen Worte möglichst einfach und natürlich zu bestimmen. Wenn er daher seine Freude darüber ausspricht, daß „die Mißgunst, mit welcher die Pastoralbriefe früher öfters betrachtet wurden, allmählich mehr und mehr geschwunden sei“, so ist ihm gewiß die Anerkennung nicht zu versagen, daß er selbst dazu durch die *αὐτὴν ὑπερβία*, die er als Apologet und Exeget dieser Briefe geübt, das Seinige redlich beigetragen habe.

Heutlingen.

Archidiaconus Stirm.

Einführung in das Neue Testament von Friedrich Bleek. Dritte Auflage, besorgt von Dr. Wilhelm Mangold. Berlin, Reimer 1875. XII u. 924 SS.

Nachdem die aus Bleek's Vorlesungsheften nach seinem Tode (1859) herausgegebene Einführung in das Neue Testament ihre Brauchbarkeit in zwei Auflagen bewährt hat, ist der Verleger der Meinung gewesen, daß eine dritte Auflage des Buches nicht erfolgen solle, ohne daß ein Bericht über die inzwischen erfolgten Veränderungen in der Untersuchung der neutestamentlichen Bücher hinzugefügt werde. Ueber die Zweckmäßigkeit dieser Unternehmung soll hier nicht gestritten, sondern die Entscheidung darüber dem Erfolge anbeimgestellt werden. Der Herausgeber hat sich der ihm zugemutheten mühevollen Arbeit mit aller Sorgfalt unterzogen; indessen machen die Zusätze desselben nothwendig einen von dem Bleek'schen Texte abweichenden Eindruck. Der Grund davon ist der, daß Bleek sich auf die durch Baur's Kritik der ältesten Kirchengeschichte angeregten Gesichtspunkte nicht eingelassen hat, während Mangold's Zusätze nicht blos im Einzelnen in der Richtung der neueren Kritik von Bleek abweichen, sondern auch im Ganzen an einer Gesamtanschauung von dem Gange der ältesten Kirchengeschichte orientirt sind, zu deren Bildung sich Bleek noch nicht veranlaßt fand. Ueber die darauf sich beziehenden Verhandlungen hat Mangold in zwei von ihm eingehobenen §§ 14. 15 berichtet. Das Interesse des Referenten an dieser Erörterung ist nun ein ganz specielles. In der Streitfrage, wie man sich die Entstehung der im zweiten Jahrhundert auftretenden altkatholischen Kirche wahrscheinlich vorzustellen habe, entscheidet sich Mangold gegen Baur für die von mir vorgetragene Ansicht, daß die altkatholische Kirche eine Entwicklungsstufe des Heidenchristenthums sei. Die entgegenge setzte Hypothese Baur's, daß jene Gestalt aus der Ausgleichung oder Verschmelzung des Judenthums und des Paulinismus, unter dem Ueberwachen jener Richtung entstanden sei, ist bekanntlich danach bemessen, daß das Wesen der gegenwärtigen Christenheitstheorie auch das Wesen der wirklichen Kirche ist. Wenn entgegenge setzte Richtungen ausschließliche Geltung in den geistlichen Leben der Christen annehmen, so erfolge nothwendig

alsbald eine Ausgleichung derselben in der höheren Einheit. Deshalb sei die katholische Auffassung des Christenthums als des allgemein menschlichen Sittengesetzes die Einheit des gesetzlichen Judenthums und der paulinischen Erkenntniß des Christenthums als der allgemein menschlichen Religion, und sei durch einen Compromiß beider Gruppen erreicht worden. — Die Nachwirkungen Baur's zeigen sich nun seit seinem Tode (1860) in einer Fülle von Erörterungen über die Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments, welche der Disciplin der Einführung einen fast nicht mehr übersehbaren Stoff zugeführt haben. Indessen ist die Frage nach dem Wesen der Geschichte, welche mit Justin dem Märtyrer einen deutlichen Abschluß erkennen läßt, seit der zweiten Ausgabe meines Buches über die altkatholische Kirche (1857), von Niemand aufgenommen worden. Das hat nun keineswegs den Sinn, als ob meine Lösung recipirt sei. Ich begegne hin und wieder Neuerungen, in denen Baur's ganz ungeschichtliche Formel als die sich von selbst verstehende Ansicht kundgegeben wird, und so, als ob auch kein begründeter Einwand dagegen jemals vorgetragen worden wäre. Rippold benützt die Gelegenheit der „altkatholischen Kirche des Erzbisthums Utrecht“ (Heidelberg 1872. S. IX), um an jene „altkatholische Kirche“ zu erinnern, die aus der Verschmelzung von Juden- und Heidend Christenthum hervorgehend, gnostischen Paganismus und montanistischen Judaismus in sich selbst überwunden habe. Werner (Bonifacius und die Romanisirung von Mitteleuropa. Leipzig 1875. S. 41) erinnert an die Verschmelzung der jüdenchristlichen und der paulinischen Richtung in der altkatholischen Kirche als an ein feststehendes Factum, indem er die Vermuthung eines Andern ablehnt, daß ähnlich in Britannien die altbritische und die römische Kirchenbildung zu einem Ganzen sich verschmolzen hätten. Ich vermute, es gehört mit zur theologischen Kreisinnigkeit, dieses Schlagwort ohne einen Zweifel an seiner Triftigkeit nachzusprechen, und ich will den Herren dieses Vergnügen keineswegs verleiden. Denn wenn die Gründlichkeit der Kreisinnigkeit vorzuziehen ist, so darf ich mich zuerst auf Papius berufen, welcher (die Zeit des Irenäus und die Entstehung der altkathol. Kirche in Eybels histor. Zeitschr. Bd. 28. S. 246) bezeugt, daß, wenn nicht alles trügt, gerade in diesem Stücke meine Correctur gegenüber der ursprünglichen Baur'schen Geschichtsauffassung im Rechte sei. Kerner wird die Zustimmung Mangold's in diesem Punkte bestätigt durch Adolf Harnack (Zeitschrift für Kirchengeschichte von Brieger. 1. Heft. 1876. S. 112), welcher trotz der Abweichung Mangold's von mir in einzelnen Punkten anerkennt, daß dessen Untersuchungen die Probe auf die Richtigkeit meiner Gesamtauffassung des apostolischen Zeitalters liefern. — Allerdings fallen die Untersuchungen über die Herkunft und ursprüngliche Beziehung der einzelnen neutestamentlichen Bücher in den Rahmen der Geschichte der Kirche bis zur Ausprägung ihrer Katholicität hinein. Die Art, in welcher man sich diesen Verlauf vorstellt, wird auch, man mag es wollen oder nicht, maßgebend für das historisch-kritische Verfahren in der Bestimmung der einzelnen neutestamentlichen Bücher. Indessen wird es für die Methode der Disciplin, noch weiter den Namen „Einführung in das Neue Testament“ tragen soll, in Betracht zu ziehen sein, daß sie nach Stoff und Form sich darauf aufhebt, um dem oben besprochenen Gebiete der Kirchengeschichte den Platz zu geben, wo sie früher auch die Hermeneutik und das Materialstudium über die Inspiration ihren Platz in der Einführungswissenschaft gefunden haben, so ist der alternative Titel: „Geschichte des Neuen

Testaments“, welcher von Meuß in Gebrauch gesetzt ist, näher betrachtet, in einem keineswegs nahen Verhältnisse zu der Aufgabe der Entstehung der altkatholischen Kirche. Denn die Geschichte des Textes behauptet ein zeitlich und sachlich ganz getrenntes Gebiet; selbst die Geschichte der Sammlung des Kanons gehört nur theilweise zu den Merkmalen, in welchen die altkatholische Kirche sich vollzieht. Endlich reicht die geschichtliche Feststellung der einzelnen Gruppen der neutestamentlichen Bücher eben nicht an die in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erreichte Entwicklungsstufe der Kirche hinan. Um dieses zu verdecken, hat Meuß auch solche Schriften, wie den Brief des römischen Clemens, den sogenannten Barnabasbrief u. A. hinzunommen; allein dieselben gehören weder zum Neuen Testament, noch füllen sie die Lücken aus, in welchen der Abstand der beiden Aufgaben sich bemerklich macht. Unter diesen Umständen aber darf behauptet werden, daß die Geschichte der Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Bücher keine gegliederte Einheit ergibt. Die Gruppen der paulinischen Briefe, der synoptischen Evangelien, der johanneischen Schriften werden als geschichtliche Einheiten je für sich verstanden werden können. Aber abgesehen von den übrigen bleibenden Schriften werden auch jene Gruppen gegen einander gleichgültig sein, wenn sie nicht nach ihrer Mitwirkung zur altkatholischen Kirchenbildung beurtheilt werden; diese Aufgabe aber ist an sich gegen die Einleitung in's Neue Testament gleichgültig, und wird auch leihweise nicht mit Sicherheit verwendet werden können, um die Aufgabe des ersten Theils der Einleitung lösen zu helfen. Denn die genaue und vollständige Ansicht über die erste Epoche der Kirchengeschichte hängt von einer Beurtheilung der übrigen Literatur ab, welche ebenso peinlich und mikroskopisch sein muß, wie diejenige ist, der man die neutestamentlichen Schriften unterwirft. Hieraus scheint nun gefolgert werden zu müssen, daß die Form der Einleitung in's Neue Testament überhaupt überlebt sei, daß die in ihr zusammengefaßten Stoffe aus dem herkömmlichen Verbande zu entlassen seien, daß insbesondere die Entstehung der Bücher des Neuen Testaments nur noch im Zusammenhange einer alchristlichen Literaturgeschichte erörtert werden dürfe, welche sich mit der Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche fast gänzlich decken würde, oder doch als der Hauptzweig derselben darzustellen wäre. Auf diesen Ausgang weisen eine Menge von Umständen hin, die sich im Verlauf der Arbeit Baur's und seiner Schüler ergeben haben, namentlich die Vermuthungen über die Herkunft einer Reihe von Büchern des Neuen Testaments aus dem zweiten Jahrhundert. Warum hat die Folgerichtigkeit dieser Betrachtungsweise nicht schon längst die brüchige Schale der Einleitungswissenschaft gesprengt, deren ursprüngliche Gliederung einen ganz anderen Zweck verräth, als welchen diejenigen mit dem Interesse am Neuen Testamente verbinden, die am meisten mit der Kritik desselben sich beschäftigen? Man kann sich diese Incongruenzen freilich aus der Macht erklären, welche die Gewohnheit unter allen Umständen auszuüben pflegt. Indessen ist diese Macht bekanntlich in der Wissenschaft am meisten unberechtigt, und in einer so durch praktische Rücksichten bedingten Wissenschaft, wie die Theologie ist, schließt die Duldung einer Gewohnheit die Gefahr in sich, daß sie zum Ausgangspunkt und zum Motiv einer Bewegung gemacht werde, welche die bisher eingeschlagene Richtung durchkreuzt. So lange die Aufgabe der Einleitung in's Neue Testament die Frage nach der Entstehung der einzelnen Bücher mit der nach ihrer Sammlung und mit dem Interesse an der Textgeschichte

zusammenfaßt, wird auch indirect anerkannt, daß die evangelische Kirche für ihre Lehrbildung ausschließlich auf den Stoff jener Urkunden angewiesen ist. Wegen des Gebrauches derselben für die systematische Theologie und für die Predigt hat die Disciplin der Einleitung in dem beschriebenen Umfang ihre Geltung. Wird diese Zusammenstellung von Erkenntnissen nicht mehr durch jenen Zweck motivirt, so werden sie auseinanderfallen. Wie verhalten sich nun diejenigen, welche sich am meisten mit der kritischen Erforschung der neutestamentlichen Bücher beschäftigen, zu dem bezeichneten Interesse der Einleitung in's Neue Testament? So viel man beobachten kann, sind sie dagegen vorherrschend gleichgültig. Jedoch wird auch diese Thatsache nicht richtig beurtheilt werden, wenn man sie blos in dem Verhalten der gegenwärtigen Generation constatirt; vielmehr hat die Sache einen weiter zurückweisenden Zusammenhang. Gerade die Arbeit, welche Bleek geleistet hat, und welche wiederum in neuer Ausgabe vorliegt, vergegenwärtigt eine Eigenthümlichkeit der Entwicklung der Theologie, welche man mit Vorliebe und Genugthuung aus den Impulsen Schleiermacher's abzuleiten pflegt. Die Generation von Theologen nämlich, zu denen mit allen Ehren auch Bleek gehört, hat eine, wie ich meine, verhängnißvolle Gleichgültigkeit gegen den Zusammenhang der theologischen Fächer unter sich ausgeübt. Die Männer, welche am meisten Gewicht auf die von Schleiermacher empfangene Anregung gelegt haben, sind entweder Exegeten oder Kirchenhistoriker oder Dogmatiker gewesen, und zwar in einer solchen Ausschließlichkeit, daß sie entweder jeder auf sein Fach sich beschränkt und von den anderen keine Notiz genommen, oder nur in dilettantischer Weise in ein anderes Fach hinübergegriffen haben. Diese Praxis jener Theologen unterscheidet sich eigenthümlich von derjenigen, welche Schleiermacher selbst geübt hat, und contrastirt merkwürdig mit dem Interesse an den encyclopädischen Grundsätzen der Theologie, welche von ihm aufgestellt und von seinen Nachfolgern absichtlich hochgehalten worden sind. Bleek insbesondere hat sich so eng auf die exegetische Thätigkeit und die kritisch-literarische Behandlung des Alten und des Neuen Testaments eingeschränkt, daß er niemals die Aufgabe der biblischen Theologie ergriffen hat. Für Kirchengeschichte und systematische Theologie hatte er, wie ich durch viele Jahre habe beobachten können, keine Aufmerksamkeit. Seine überaus sorgfältige Detailarbeit an der Einleitung in's Alte und Neue Testament richtete er im Ganzen und ohne Frage darauf ein, daß der Gebrauch der Bibel für die systematische Theologie nicht gestört würde. Aber er hat seine historischen Specialuntersuchungen auf jenem Felde niemals durch die Frage controlirt, ob nicht die Zweckbeziehung der Bibel auf die systematische Theologie auch noch andere Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Bücher an die Hand geben müßte.

In der schon von Bleek eingehaltenen Richtung hat nun Baur noch viel schärfer das rein historische Interesse an den neutestamentlichen Büchern hervorgekehrt, und seine Nachfolger sind dabei geblieben. Sie sind darin auch nur befestigt worden durch die Concurrenz der entgegengesetzten Methode, welche neuerdings ihren Hauptvertreter an Hofmann findet. Wenn dieselbe so kirchlich ist, wie sie behauptet, dann sollte man erwarten, daß von hier aus der Zusammenhang der biblischen Kritik mit der Bestimmung der Bücher für den Gebrauch in der systematischen Theologie gewahrt werde. Denn eine Theologie, die sich als kirchlich bewähren soll, ist auf jene Zusammenfassung aller Fächer direct angewiesen. Anstatt dessen bemüht sich der genannte Theolog, die gichtbrüchigsten

Ueberlieferungen über gewisse Bücher, z. B. daß der Hebräerbrief von Paulus geschrieben, daß der zweite Petrusbrief echt sei, mit den Krücken seiner verbiftischen Beweise auf die Beine zu bringen und wieder in Gang zu setzen. Wird dadurch der Schein erweckt, als ob das Interesse der Kirche an den biblischen Büchern durch die künstliche Aufrechterhaltung falscher Ueberlieferungen erfüllt werde, so hat diese Methode nichts an sich, um die Fehler zu compensiren, welche im gegnerischen Lager begangen werden. Es ist ja überhaupt der niederschlagende Eindruck, den die Geschichte des deutschen Protestantismus im neunzehnten Jahrhundert auf den sorgfältigen Beobachter machen muß, daß die verschiedenen Gruppen sich blos in ihre Besonderheit hineinbehren und daß nirgendwo ein Streben nach Versöhnung sich Bahn brechen darf. Soweit die Theologen hieran eine mehr oder weniger hervorragende Schuld haben, glaube ich den Fehler, welcher derselben zu Grunde liegt, darin finden zu dürfen, daß sie sich einseitig auf irgend ein Fach gesetzt und die Betheiligung der Arbeit an den anderen für überflüssig gehalten haben. Wer sich isolirt, wird ein Particularist, und jeder Particularist ist rechthaberlich und parteiisch in allen seinen Wegen. Da kein Rechtszwang diesem Verfahren entgegenwirkt, so kann man sich nicht wundern, daß die hochgerühmte Theologie unseres Jahrhunderts und die Kirche selbst, welche von der parteiisch getheilten Theologie in Bewegung gesetzt wird, in eine Zerfahrenheit gekommen ist, die ihr fast jede geschichtliche Bedeutung für die Gegenwart entzieht. — Das Verfahren aber, welches ich meine, damit die Einleitung in's Neue Testament ihrer im Titel ausgedrückten Bestimmung erhalten und in die nöthige Fühlung mit der systematischen Theologie gesetzt werde, liegt auch der bisher eingeschlagenen Methode der Forschung nicht durchaus fern. Man setzt ja nämlich den ganzen Stoff der sogenannten biblischen Theologie zu dem Zweck in Bewegung, um den historischen Ort der irgendwie streitigen Schriften genau zu bestimmen. In dieser Hinsicht bedienen sich die Forscher der Vergleichung der Gedankenkreise der einzelnen Bücher in einem Umfange, der nicht wesentlich überschritten zu werden braucht, um zu dem von mir gemeinten Zwecke Verwendung zu finden. Es käme nur darauf an, daß man weniger auf Abweichungen und Abstände Jagd machte, als daß man sich der wirklich erscheinenden Uebereinstimmung zu versichern suchte. Bekanntlich sind Gleichheit und Ungleichheit die im Allgemeinen untrennbaren Beziehungen der Dinge, welche in der unterscheiden und der verknüpfenden Thätigkeit des Denkens aufgereizt werden. Die historische Kritik, welche an den biblischen Büchern geübt zu werden pflegt, bevorzugt den Eindruck der Ungleichheit, ist vorherrschend darauf aus, Unterschiede zu suchen, und bringt es deshalb zu künstlichen Verknüpfungen, wo eine ursprüngliche Uebereinstimmung angedeutet werden kann, wenn man sich nur die Mühe abgewänne, alle Möglichkeiten mit gleicher Aufmerksamkeit und Gerechtigkeit zu erwägen. Wenn man nun der ursprünglichen Uebereinstimmung der Gedankenkreise der Bücher des Neuen Testaments den Raum in der Betrachtung gewährete, welcher ihr gebührt, wenn man sich in der Vorliebe für die Annahme von Abhängigkeitsverhältnissen zwischen denselben einschränkte, so würden sich aus der biblisch-theologischen Analyse die Gesichtspunkte dafür ergeben, welches Maß von Bedeutung die einzelnen Schriften für die systematische Theologie habe. Ich meine das Maß, in welchem die einzelnen Bücher zur Bildung derjenigen religiösen Gesamtanschauung beitragen, in welcher die systematische Theologie der evan-

gelischen Kirche ihr Object findet. Die Entscheidungen dieser Art würden der Absicht der Einleitungswissenschaft namentlich insofern entsprechen, als darin eine indirecte Revision des von der Krise des vierten Jahrhunderts recipirten Kanons ausgeübt würde, ohne daß der seitdem feststehende Umfang der Bücherammlung angetastet zu werden braucht. Die Werthschätzung der Bücher, welche in dieser Hinsicht erreicht werden kann, wird nun nicht dieselbe sein, welche ihre Benützung zur Darstellung der Geschichte der altkatholischen Kirche begleitet, sondern in manchen Fällen eine gerade umgekehrte. Z. B. würden die Apokalypse und die Pastoralbriefe in Hinsicht des kanonischen Werthes zurücktreten, während sie von hervorragender historischer Bedeutung sind. Aber umgekehrt wird der kanonische Werth des johanneischen Evangeliums, trotz seiner vorherrschenden Individualität, immer den höchsten Grad einnehmen, während es eben wegen der bezeichneten Eigenschaft, — wenigstens nach meinem Verständniß — kein bestimmender Factor in dem Geschichtsverlauf ist, der bis auf Justin hinabreicht. Wenn man sich dazu entschließen könnte, auf diese Distinction einzugehen, so würde man auch wohl mehr Kaltblütigkeit in der Entscheidung über Echtheit oder Unechtheit dieser Schrift gewinnen, welche, wie Harnack richtig bemerkt hat, der Frage nach der psychologischen Möglichkeit einer solchen Darstellung des Lebens Jesu durchaus untergeordnet ist. Diejenigen, welche schließlich entscheiden, daß eine solche von der synoptischen Ueberlieferung abweichende Darstellung nicht von einem Augen- und Ohrenzeugen herrühren könne, bilden stillschweigend den Obersatz: Wer Augen- und Ohrenzeuge einer so imponirenden Erscheinung, wie Jesus war, gewesen ist, muß zu einem möglichst hohen Grade von formaler Treue in der Auffassung und Wiedergabe der Ereignisse und Reden genöthigt und befähigt worden sein. Unterjag und Schlussjag leuchten dann ein. Aber wer kann sich eine solche Entscheidung herausnehmen, wie die des Obersatzes ist? Die Mischung ästhetischer und intellectueller Eigenschaften, welche die geistige Individualität bezeichnet, ist absolut unberechenbar, und es ist ein gewisses Maß der Art denkbar, welches sich gerade durch eine imponirende Erscheinung nicht zur formalen Treue der Auffassung bestimmen, sondern sich nur in der gerade entgegengesetzten Art berechnen lassen wird. Wenn den Kritikern des Neuen Testaments in dem beschränkten Gebiete unserer Erfahrung solche Personen nicht gegenwärtig sind, ist es deshalb unmöglich, daß der Lebende Johannes eine solche geistige Natur war, wie zu unseren Zeiten der Freiherr von Bunsen? In den Preussischen Jahrbüchern Band VII. Heft 1. S. 51 wird aus dem Munde eines noch lebenden großen Geschichtsforschers über den Genannten, unter dem unmittelbaren Eindruck einer Conversation mit Bunsen das Urtheil über denselben mitgetheilt: „Aus jedem Factum macht er eine Phantasie, aus jeder Phantasie ein Factum!“ Eine solche Natur ist kein Spiegel, auf welchem sich, wie Horbe im Allgemeinen von den Männern des Neuen Testaments behauptet, ein photographisches Bild Jesu reflectiren konnte. Und dennoch ist mindestens der Gedantengang der Abschiedsreden Jesu, auch wenn die Phantasie des Johannes in ihnen noch so großen Spielraum annahm, ein Element, welches in der Anschauung Jesu von seiner Berufabsicht nicht fehlen darf, ohne daß in derselben eine Lücke entstünde. Diese für mich geltende Evidenz ist freilich auch ein ästhetisches Urtheil. Allein jede Evidenz der Erkenntniß ist ein ästhetisches Ereigniß, auch in den, wie man sagt, negativen Ergebnissen der Kritik. Wenn man sich das klar machen würde, so

wäre schon viel gewonnen für die den Johannes betreffende Annahme, zugleich aber würde man in dem ganzen Geschäft zur Vorsicht und zur Zurückhaltung sich bewogen finden, unter deren Einfluß sich Ausgleichung und Versöhnung entgegengesetzter Ansichten anbahnen könnte.

Göttingen.

Ritschl.

Historische Theologie.

The doctrine of Addai, the Apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac, with an English translation and notes. By George Phillips, D. D., president of Queens College, Cambridge. London, Trübner and Co. 1876. XV. u. 52 SS. nebst 53 Seiten syrischen Textes.

Kaum minder interessant für die älteste Kirchengeschichte als der patristische Fund, von dem wir im letzten Heft dieser Jahrbücher berichtet, ist das hier vorliegende Apocryphum und Ineditum, die doctrina Addaei, d. h. die Geschichte von der Predigtthätigkeit des angeblichen Apostels Addäus in Edessa bei dem dortigen König Abgar im ersten christlichen Jahrhundert. Es ist dasselbe syrische Document aus dem Archiv in Edessa, woraus schon Eusebius seine Nachricht über den Briefwechsel des Abgar mit Christus II. E. I, 13 genommen haben will. Von der Existenz eines solchen syrischen Textes hatten wir längst Kunde; Stücke desselben hat auch schon W. Cureton zu London 1864 herausgegeben in seinen ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa. Während aber das seiner Ausgabe zu Grunde liegende Manuscript des britischen Museums unvollständig ist und nur eben die Hälfte des Ganzen enthält, so erhalten wir nun erst durch das Verdienst des Dr. Phillips in Cambridge aus einem Manuscript der kais. Bibliothek zu St. Petersburg das ganze merkwürdige Document im syrischen Original und englischer Uebersetzung mit Noten und Einleitung (unter Vergleichung des Cureton'schen Textes, wie einer armenisch-französischen Uebersetzung).

Der kurze Inhalt des Documents ist folgender: Abgar, der zehnte König von Edessa, Zeitgenosse des Kaisers Liberius, sendet seinen Archivar Hannan und einige andere Gesandte mit Briefen an den römischen Statthalter Sabinus. Unterwegs hören sie von der Wunderthätigkeit Christi und gehen nach Jerusalem, ihn zu sehen. Nach seiner Rückkehr ertattet Hannan seinem König Bericht über Christi Heilungswunder und Abgar, der selbst an einer unheilbaren Krankheit leidet, aber die Reise nach Jerusalem nicht unternehmen kann, schreibt einen Brief an Christum, worin er ihn einladet, nach Edessa zu kommen und ihn zu heilen. Christus läßt ihm mündlich (hier weicht der syrische Bericht von Eusebius ab) zurücksagen, er könne selbst nicht kommen, werde aber nach seinem Hingang zum Vater einen seiner Jünger zu ihm senden. Dies geschieht: nach Christi Himmelfahrt sendet der Apostel Judas oder Thomas den Addai, einen der 72 Apostel, nach Edessa. Er kommt hin, wohnt bei einem Juden Tobias, Abgar hört von ihm, läßt ihn rufen, erkennt ihn mit Hilfe einer Vision, bekennet seinen Glauben an Jesum und wird durch Handauflegung geheilt. Addai verkündigt ihm das Wort des Lebens,

die Zeichen und Wunder Christi, seinen göttlichen Triumph, seine Auffahrt zum Vater, seine Wiederkunft am Ende der Zeiten zur Vollendung aller Creaturen, zur Auferweckung aller Menschen und zur Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Weiter erzählt er als ein Beispiel von den Wirkungen des Glaubens an Christum die Geschichte der römischen Kaiserin Protonice, der Gemahlin des Kaisers Claudius, die von dem Jünger Simon bekehrt, das Heidenthum verließ, Christin wurde, und mit zwei Söhnen und einer Tochter nach Jerusalem reiste, um die heiligen Stätten zu sehen. Jacobus, der Vorsteher der Kirche zu Jerusalem, begrüßt sie in dem Palast des Königs Herodes; sie verlangt Golgatha, das Holz des Kreuzes und das Grab Christi zu sehen, hört aber, daß die Juden den Christen den Zugang zu diesen Heiligthümern wehren und die Christen verfolgen. Sofort befiehlt die Kaiserin den Juden die Herausgabe der heiligen Stätten an Jacobus und die christliche Gemeinde, das Grab wird besucht, drei Kreuze darin gefunden und die Echtheit des Kreuzes Christi sofort durch eine Todtenerweckung constatirt, auch die Erbauung eines glänzenden Gebäudes über Golgatha und dem heil. Grab angeordnet. Die Kaiserin kehrt nach Rom zurück und ihr Gemahl Claudius, wie er diese Dinge hört, befiehlt die Ausweisung der Juden aus Italien. Jacobus aber, der Director der Kirche zu Jerusalem, erstattet über diese Ereignisse einen schriftlichen Bericht an alle anderen Apostel in ihren verschiedenen Städten und Ländern, wie auch sie wieder schriftliche Berichte über ihre Thaten an Jacobus nach Jerusalem senden. Wie vor Abgar und seinem Hof, so verkündigt Addai dann auch vor der ganzen Einwohnerschaft von Edessa, Männern und Weibern, auch allen Fremdlingen, Juden und Heiden, die Botschaft von Jesus, dem Arzt der Seelen, dem Heiland des zukünftigen Lebens, dem Sohn Gottes, der vom Himmel gekommen und für alle Menschen gekreuzigt ist. Er erniedrigte die Majestät seiner erhöhten Gottheit, die beim Vater war von Ewigkeit; sein Leib ist nur das reine Gewand seiner glorreichen Gottheit, durch das wir im Stande sind, seine unsichtbare Herrlichkeit zu sehen. Darum sollen sich alle bekehren von dem Götzendienste und Creaturendienste, von den Göttern Nebo, Be, Bath Nikal, Taratha und wie sie sonst heißen, zu dem Schöpfer der Creatur, zu dem dreifachen glorreichen Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes zc. Nachdem Addai seine Predigt beendigt, freute sich die ganze Stadt seiner Lehre: sie entsagte dem Heidenthum und bekannte das Evangelium von Christo. Addai baute eine christliche Kirche, taufte die an Christus glaubten, Juden und Heiden, aber Niemand wurde zum Glauben gezwungen, sondern das ganze Land Mesopotamien und die Umgegend nimmt das Wort an mit Freuden. Priester und Diener wurden von Addai eingesetzt, die mit ihm den Gottesdienst besorgen, das Alte und Neue Testament und das „Diateffaron“ vorlesen, die Feste der Kirche und die Vigilien beobachten und Werke der Liebe thun an Kranken und Gesunden. Auch weiterhin verbreitet sich von Edessa aus das Christenthum, theils offen, theils insgeheim, wo Gefahr droht von den feindseligen „Feuer- und Wasseranbetern“. Gerne hätte nun Abgar die Juden mit Krieg überzogen, um sie für die Kreuzigung Christi zu strafen; da er aber um der Römer willen keinen Angriff wagen konnte, so wandte er sich brieflich an Kaiser Tiberius mit einer Klage gegen die Juden, was diesen veranlaßt, von Pilatus Bericht einzufordern und denselben wegen Mißbrauch seiner Amtsgewalt abzusetzen. Endlich stirbt Addai, nachdem er den Aggai zum Nachfolger eingesetzt und diesem wie den Ältesten und Diakonen die nöthigen

Weisungen und Mahnungen gegeben. Aggai stirbt später als Märtyrer auf Befehl eines vom Glauben wieder abgefallenen Sohnes von Abgar. Doch behauptet sich das Christenthum in Edessa, nur daß der Nachfolger des Bischofs Aggai, Palut, sich genöthigt sieht, seine Weibe in Antiochien von Bischof Serapion sich ertheilen zu lassen, welcher letzterer selbst von Bischof Kerbrinus in Rom (198—217), dem Nachfolger des Simon Kephas, die Weibe erhalten hat.

Dies ist ein kurzer Auszug aus dem merkwürdigen Schriftstück. Wir müssen darauf verzichten, weitere Fragen und Bemerkungen anzutupfen, obgleich sich solche in großer Menge sofort aufdrängen. Aus welcher Zeit auch das Apocryphon stammen mag: es bietet für Kirchen-, Dogmen-, Versions-, Verfassungs-, Cultus-, Kanongeschichte u. d. beachtenswerthe Daten. Wie merkwürdig ist z. B. die Geschichte von der Kreuzesauffindung durch die römische Kaiserin — das Vorbild von der spätern Helena! Ferner die Beziehungen auf das tatianische Diatessaron, auf die Pilatusacten, auf das Verhältniß der edessenischen Kirche zu Antiochien und Rom! Aber aus welcher Zeit stammt das Schriftstück? wie verhält es sich mit Authentie und Integrität? insbesondere mit der Richtigkeit der Correspondenz zwischen Abgar und Christus? Phillips in seiner Einleitung behauptet die Authentie und Glaubwürdigkeit insbesondere der Erzählung, daß ein Abgar des ersten Jahrhunderts mit Christus in Verkehr getreten und durch einen Jünger Christi das Christenthum erhalten habe, will dagegen spätere aus dem II. Jahrhundert stammende Zusätze ausscheiden. Ich glaube nicht, daß er mit seiner Hypothese unter den deutschen Kritikern viel Beifall finden wird. Offenbar stammt das Ganze frühestens aus den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts: damals war Edessa ein christlicher Staat und hatte ein Interesse, das edessenische Christenthum in's erste Jahrhundert zurückzudatiren; man that dies dadurch, daß man an die Stelle eines Abgar Bar Manu des II. einen Abgar Nchomo des I. Jahrhunderts als angeblichen Gründer der edessanischen Kirche substituirte. Wir wollen aber den neuen Fund zu neuer Untersuchung den deutschen Forschern bestens empfohlen haben

Wagmann.

Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christenthum von Dr. F. Chr. v. Baur. Neu herausgegeben von Dr. Eduard Zeller. Leipzig, Fues' Verlag (Reisland) 1876. 8. XII und 480 S.

Es ist gewiß Vielen, und zwar nicht blos Theologen oder Kirchenhistorikern vom Fach, ein Dienst damit zu leisten, daß der verehrte Herr Herausgeber sich der Mühe unterzogen hat, die drei bekannten, in der Tübinger theolog. Zeitschrift und den Tübinger Jahrbüchern erschienenen, im Buchhandel nicht mehr vorhandenen, aber stets noch begehrten Abhandlungen Baur's — Apollonios von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagorismus zum Christenthum; das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus; Seneca und Paulus, das Verhältniß des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's — unter dem obigen Gesamttitel aufs Neue der Öffentlichkeit zu übergeben. Ist auch Manches darin nach dem heutigen Stande der philosophischen wie theologischen Wissenschaft veraltet (wohl am meisten dürfte dies von der ältesten der drei Abhand-

lungen gelten, wo doch insbesondere die Combination zwischen Pythagoreismus und Essenismus als eine überwundene Hypothese bezeichnet werden darf; nicht minder Manches in der zweiten Abhandlung über Platonismus und Christenthum): so enthalten sie doch so Manches, was auch heute noch von Werth ist, und bilden so reichliche Verarbeiten zu einem freilich immer noch und wohl noch nicht so bald zu schreibenden Werke über das Gesamtverhältniß der griechischen Philosophie zum Christenthum, daß der unverminderte Wiederabdruck nicht bloß den Schülern und Freunden des großen Tübinger Kirchen- und Dogmenhistorikers, die unter Baur's sämtlichen Werken gerade diese drei Arbeiten ungern vermissen würden, sondern allen denen willkommen sein wird, welche für das größte religions- und kulturhistorische Problem aller Zeiten — den Eintritt des Christenthums in die Welt und seine religions- und kulturhistorischen Voraussetzungen — Sinn und Verständniß haben. Gewiß wäre es, wie der verehrte Herr Herausgeber S. VIII seiner Vorrede sagt, eine dankbare Aufgabe, die Untersuchung, welche Baur an einzelnen hervorragenden Erscheinungen aus dem Gebiete der alten Philosophie geführt hat, auf das Ganze derselben auszudehnen: das Verhältniß, in welchem die griechische Wissenschaft und ihre bedeutendsten Vertreter zum Christenthum stehen, zunächst für die ältere Zeit, etwa bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (richtiger vielleicht noch bis auf den einen Abschluß bildenden Johannes Damascenus), nach allen den Beziehungen, welche hier in Betracht kommen, darzustellen. Eine leichte Aufgabe wäre es allerdings nicht (und darum sind ja auch die zahlreichen Lösungsversuche, die wir in den letzten Jahrzehnten erhalten haben, von Schelling an bis herunter auf Döllinger, Natterbeck, Kellner, Spieß u. dgl. nichts weniger als befriedigend). In befriedigender Weise könnte jene Aufgabe selbstverständlich nur von einem Solchen gelöst werden, der sich durch gründliches Quellenstudium sowohl mit der griechischen Philosophie, als mit der altchristlichen Literatur vertraut gemacht hätte, und der andererseits in das Innere dieser Erscheinungen tief genug eingedrungen wäre, um das Verwandte unter den verschiedensten Formen zu erkennen. Es müßte diese Aufgabe ferner in rein geschichtlichem Sinne behandelt werden: es dürfte nicht, wie dies von theologischer Seite oft geschehen, der Maßstab für die Beurtheilung der alten Philosophie aus der christlichen Dogmatik entlehnt, sondern in objectiv geschichtlicher Weise gezeigt werden, welchen Beitrag die verschiedenen philosophischen Schulen für die Entstehung und Fortbildung des Christenthums, seiner Theologie, seiner Lebensauffassung, seiner kirchlichen Einrichtungen geliefert, welche Rückwirkung einzelne derselben (insbesondere der spätere Platonismus, Stoicismus, Neuplatonismus) vom Christenthum erfahren haben. Es dürfte daher auch von vornherein nicht sowohl nach dem Christlichen im Platonismus, Stoicismus u. s. w., als vielmehr nach dem Stoischen oder Platonischen im Christenthum gefragt werden. (Aber auch, wie ich hinzuzufügen mir erlaube, nach dem Antichristlichen im Platonismus, Stoicismus u. s. w. — mit anderen Worten: nach den Gründen, weshalb — und nach den Punkten, worin die damals herrschenden philosophischen Systeme und die von diesen influenzirte antike Welt- und Lebensanschauung feindlich oder doch antipathisch zum Christenthum, seiner religiösen Metaphysik und Ethik, sich verhielten: weshalb der Stoicismus bei all seiner scheinbaren Verwandtschaft mit christlichen Lehren und Grundtügen, doch im Ganzen so vornehm kalt oder gar leidenschaftlich schroff gegen die arme todemüthige Christensette sich verhält; wes

halb der Epikureer die wunderliche Setze der Christianer zum Gegenstand seines leichtfertigen Spottes, weeshalb erst der ernstere, skeptisch-ephektische Platonismus die christliche Wahrheit zum Gegenstand ernster Prüfung, aber auch schärfster principieller Bestreitung macht, um dann doch wieder später wesentliche Motive und Ideen mit dem Christenthum auszutauschen resp. dorthin zu entlehnen u. s. w.). Es müßte also — so schließt der Herr Herausgeber die große, von ihm formulirte, philosophisch-theologische, religions- und culturhistorische Preisaufgabe, eine Aufgabe, an der seit den alten Gnostikern und Apologeten schon manche Geister in verschiedener Weise gearbeitet haben, ohne freilich bis jetzt die genügende Lösung zu finden — es müßte selbstverständlich sowohl das Christenthum, als die alte Philosophie in der vollen Breite ihrer geschichtlichen Erscheinung in Betracht gezogen, es müßten die Wandlungen der philosophischen Begriffe auf christlichem Boden verfolgt, die Stellung der verschiedenen kirchlichen und theologischen Parteien zur alten Philosophie beleuchtet, neben ihrer ausgesprochenen Anerkennung oder Bestreitung auch ihr unbewußter und mittelbarer Einfluß beachtet werden. Nur die mühevollen Arbeit vieler Jahre könnte dieser Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach gerecht werden. Aber wer es mit der hinreichenden wissenschaftlichen Ausrüstung unternähme, sie zu lösen, der könnte sich ein großes Verdienst erwerben um die genauere Erforschung von Erscheinungen und Vorgängen, die zu den wichtigsten in der Geschichte der Menschheit gehören.

Von ganzem Herzen acceptiren wir (vielleicht mit einigen Modificationen) theologischerseits diese von dem berühmten Geschichtschreiber der griechischen Philosophie gestellte Aufgabe, zu deren Lösung ja er selbst, nach dem Vorgange Baur's, sowohl durch seine Geschichte der Philosophie, als durch mehrere besondere Abhandlungen werthvolle Beiträge geliefert hat. Nur glauben wir, es werde vorerst auch hier Theilung der Arbeit noththun: gründliche Einzelerforschungen theils über einzelne christliche Schriftsteller, theils über die Geschichte einzelner dogmatischer oder ethischer Begriffe werden vorangehen; es wird erst eine dem jetzigen Stande der Wissenschaft entsprechende Patristik oder kirchliche Literaturgeschichte, es wird insbesondere eine patristische Ethik oder ethische Dogmengeschichte der alten Kirche eine Geschichte der sittlichen Anschauungen und Ordnungen der alten Kirche u. s. w. geschrieben werden müssen, bevor zur Lösung jener umfassenden Aufgabe geschritten werden kann.

Wagenmann.

- 1) Optimismus und Pessimismus. Der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht von Dr. W. Gaf. Berlin, Georg Reimer. 1876. 8. X und 254 S.
- 2) Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit von Dr. G. P. Weygoldt. Eine von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Leiden, Brill 1875. gr. 8. VI und 156 S.

Unter dem Eindruck des neuesten pessimistischen Streites (Schopenhauer, Hartmann, Taubert, Nietzsche u. A.) sowie anderseits Pleiderer, Weygoldt, Bona Meyer, Martensen u. A.) ist es dem gelehrten und feinsinnigen Heidelberger Kirchenhistoriker und Ethiker Bedürfnis gewesen, den analogen Welt- und Lebensanschauungen der Vergangenheit, d. h. zunächst der christlichen Zeit, nachzuzugehen, um theils den Verhandlungen der Gegenwart einen historischen Hintergrund zu

geben und sie dadurch fruchtbarer und concreter zu machen, theils aber auch, um, von jenem Gesichtspunkte der Gegenwart aus die Jahrhunderte durchwandernd, für manche, sonst wohl bekannte geschichtliche Erscheinungen eine neue Beleuchtung zu gewinnen. Denn darin eben besteht ja der echte und gesunde historische Pragmatismus, daß man des Doppelverhältnisses zwischen Vergangenheit und Gegenwart sich bewußt bleibt, vermöge dessen nicht bloß die Gegenwart aus der Geschichte der Vergangenheit, sondern auch hinwiderum die Vergangenheit aus den Erscheinungen und Aufgaben der Gegenwart ihr Licht empfängt, und darin besteht die richtige und fruchtbare Aufeinanderbeziehung von Ethik und Historik, daß jene die Fragen stellt, diese die Antworten giebt, jene die leitenden Principien liefert, diese die Illustrationen. So wird die Vorgeschichte der beiden modernen Krankheitserscheinungen, eines unethischen Optimismus und eines irreligiösen Pessimismus, zu einer religions- und culturgeschichtlichen Uebersicht über den gesammten Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht nach der Totalität ihrer religiösen und ethischen Factoren und Erscheinungen, natürlich innerhalb der durch das Thema bezeichneten Grenzen, aber in möglichst weiter Umschau. Es ist ein außerordentlich reicher geschichtlicher Stoff, den der Verfasser für seinen Zweck herangezogen und verworthen hat. Und doch sagt, wie er selbst sagt, nicht in der Stoffsammlung die Hauptarbeit, sondern in der richtigen Zusammenschau, der Gestaltung und Maßbestimmung, und wenn er gerade hierüber die Stimme der Kritik zu vernehmen wünscht, so glaube ich, ohne mein bescheidenes Urtheil mit „der Kritik“ identificiren zu wollen, doch gerade dies als den Hauptvorzug des Werks bezeichnen zu dürfen: die umfassende Beherrschung, die feinsinnige Auswahl, die lichtvolle Gruppierung und Gestaltung des fast überreichen Stoffes und vor Allem das maßhaltende und besonnene, bei aller Entschiedenheit doch nach allen Seiten hin gerechte und wohlwollende Urtheil über die verschiedenartigsten, ja entgegengesetztesten Erscheinungen der Vergangenheit wie der Gegenwart. Wenn der Verfasser selbst schließlich nach nochmaliger Analyse des Problems für das höhere Recht des Optimismus sich entscheidet, wenn er als das Resultat seiner christlichen Geschichtsbetrachtung, wie zugleich als sein eigenes persönliches Lebensgefühl einen Optimismus der Gesinnung vertritt, von dem er überzeugt ist, daß derselbe theoretisch wie praktisch mehr leistet als die entgegengesetzte Richtung (S. 252): so liefert zugleich seine ganze geschichtliche Betrachtung den thatsächlichen Beweis, daß es nur vom Standpunkt eines solchen moderirten Optimismus aus möglich und lohnend ist, eine Geschichte der religiös-sittlichen Welt- und Lebensanschauung zu schreiben; ein Pessimist wird darauf entweder von vornherein verzichten, oder es mühte unter seinen Händen die christliche Religions- und Culturgeschichte nothwendigerweise zum Zerrbild werden.

Betrachten wir das Geschichtsbild, das der Verfasser in den neun historischen Abschnitten seiner Arbeit vor uns aufrollt, im Einzelnen: so nimmt er seinen Ausgangspunkt (Abschnitt II) von den biblischen Anschauungen, zunächst von den beiden alttestamentlichen Vätern Noe und Kneleth, dann von der evangelischen Verkündigung des Gottesreichs, sowie von den apostolischen Begriffsbestimmungen von Welt, Fleisch, Natur und Schöpfung. Nachdem er hier die Anknüpfungen für die historische Entwicklung gewonnen, zeichnet er in Abschnitt III die Welt- und Lebensanschauung der altkatholischen Kirche, „der Gemeinde und Kirche außerhalb der Welt“, der Apologeten und Kirchenväter, insbesondere

Origenes und Tertullian, aber auch des Gnosticismus, Montanismus, Ghibliasmus. Abschnitt IV behandelt „die Kirche verbunden mit der Welt“ — die Einführung der Kirche in die Welt durch Aufhebung der Feindschaft, die Verbreitung der Kirche und ihre Theilnahme an den Sulturaufgaben, aber auch die neuen Schwierigkeiten, die sich aus dieser veränderten Weltstellung ergeben, die Gefahr der Verweltlichung, aber auch die Weltflucht des Mönchtums, die Verichärung des Sündenbewußtseins, aber auch die Erweiterung der Weltansicht, Beides sich darstellend in Augustin, der beides zugleich ist, Pessimist und Optimist. Darauf folgt (Abschnitt V) der Pessimismus des Mittelalters, der über die Welt sich stellenden, nach der Weltherrschaft strebenden, ebendarnum aber die Welt als das niedere, ungöttliche oder gar widergöttliche Lebensgebiet verachtenden hierarchischen Kirche, der *contemptus mundi*, wie er besonders in dem bekannten *Tractat* des Papstes Innocenz III. in so charakteristischer Weise sich ausspricht (vgl. meine Anzeiger der Schrift von Meinel in diesen Jahrb. Bd. XVIII. S. 176), eine Weltverachtung, die freilich nur die Rehrseite oder den Vorwand bildet zu einer egoistischen Beherrschung und Ausbeutung der Welt durch Klerus und Papstthum, die schließlich aus Religion und Christenthum ein reines Geldgeschäft machen. Nun aber folgt (Abschnitt VI) die Reformation als Weltveröhnung mit ihren reinigenden, erweiternden, vertiefenden Tendenzen, mit ihrer richtigeren Werthschätzung des Creatürlichen, ihrer berichtigten Fassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, Welt und Gottesreich, wobei jedoch theils die Individualität der Reformatoren, theils die confessionellen Differenzen, theils endlich der Unterschied zwischen Orthodoxie und Pietismus mancherlei Modificationen begründen. Nun erst sehen wir (Abschnitt VII) in dem Philosophen Leibniz den Eröffner des neuern Optimismus im engsten Sinn des Wortes mit seiner Lehre von der besten Welt, von der Weltbarmenie, mit seiner idealistisch-teleologischen Weltanschauung, während in Frankreich und England Pessimisten wie Montaigne, Charron, Bayle, Voltaire, Hume, Optimisten wie Malebranche, Gudworth, Shaftesbury u. s. w., wenn auch unter sich wieder sehr ungleiche Naturen, einander gegenüberstehen, indem die heitere Denkart durch idealistische, die düstere Weltanschauung durch empirische Principien begünstigt wird. Nun folgt (Abschnitt VIII) die Aufklärungsperiode mit ihrer Philosophie und Theologie: Welt und die Populärphilosophie mit ihrer oberflächlichen und selbstgenügsamen Glückseligkeitstheorie, und als Gegenstoß Kant mit seiner Kritik, seinem kategorischen Imperativ, seinem radikalen Bösen, seinen Postulaten der praktischen Vernunft; aber auch die historische Vertiefung des Humanismus durch Herder. Endlich schließt in Abschnitt IX die ästhetische Glückseligkeitsidee der Naturphilosophen, der klassischen Dichter, aber auch der pessimistische Gegendruck der Romantiker und „Weltschmerzler“ den historischen Ueberblick über die Vergangenheit ab, und wir betreten in Abschnitt X das neunzehnte Jahrhundert mit seinem zunehmenden Realismus und Practicismus: die Blüthe der naturwissenschaftlichen und historischen Studien, die Wendungen der deutschen Philosophie in Richter, Schelling, Hegel, die theologische Weltansicht Schleiermachers, die Gefahren des Empirismus und Materialismus werden vergehrt und ebendarnit hinübergelenkt zu den Anknüpfungspunkten des modernen Pessimismus, der schließlich (Abschnitt XI) in seinen drei Hauptvertretern Schopenhauer, Hartmann, Taubert zwar nur kurz, aber in klarer Darlegung seiner Hauptgedanken und Behauptungen, seiner Uebertreibungen

nd Widersprüche vorgeführt und beurtheilt wird. Zum Schluß (Abschnitt XII) nach einem recapitulirenden Rückblick auf den bisherigen Gang und einer nochmaligen Analyse des ganzen Problems entscheidet sich der Verfasser, wie schon oben gesagt wurde, für das höhere Recht eines ethischen Optimismus, den er in 10 Schlußsätzen noch näher formulirt, aus denen wir nur den einen, als den wichtigsten hervorheben — freilich nicht ohne unserem Bedauern Ausdruck zu geben, daß derselbe keine weitere Ausführung gefunden hat: „Die Wahrheit des Optimismus ist Glaube und Liebe im umfassenden Sinn“. Und damit komme ich auf die Haupteinwendung, welche ich und gewiß noch andere Leser mit mir, bei aller Anerkennung für die reichen und geistvollen Ausführungen des vorliegenden Werkes, doch von Anfang bis zu Ende nicht ganz loswerden können: sie betrifft die, wie mich dünkt, allzu unbestimmte, blos relative Fassung des Grundproblems, des Gegenstandes zwischen Optimismus und Pessimismus. Was giebt von vornherein selbst zu (S. 1), daß der Name Optimismus, durch Leibniz in die Literatur eingeführt, ebenso wie der erst in unserem Jahrhundert üblich gewordene Name des Pessimismus ursprünglich einen ganz bestimmten superlativischen Sinn haben; aber er meint, beide Ausdrücke seien nun doch durch den Sprachgebrauch dahin verallgemeinert und abgeschwächt, daß wir damit häufig nur eine vorwiegend heilere oder düstere Lebensansicht bezeichnen, daher es nicht nöthig sei, sich beide Denkart in äußerster Steigerung zu denken, da der mit dem historischen Ursprung zusammenhängende Superlativ der Benennung oft nur den Werth eines Comparativ oder Positiv habe. Ich bin weit entfernt, diesen Sprachgebrauch zu leugnen, halte ihn aber nicht für richtig, glaube vielmehr, daß es zur klaren Fassung des Problems in seiner geschichtlichen Entwicklung wesentlich beitragen würde, nicht diesen abgeschwächten modernen Gebrauch oder Mißbrauch, sondern den ursprünglichen und wahren d. h. superlativischen Sinne der beiden termini festzuhalten.

Nicht zwei graduell verschiedene, relativ gleichberechtigte, sondern zwei qualitativ entgegengesetzte, aber gerade in ihrer superlativischen Steigerung gleich verkehrte Stimmungen oder Weltanschauungen sind es, die wir mit jenen beiden Ausdrücken — nach ihrer Etimologie wie nach ihrem historischen Ursprung — bezeichnen. Ebendarum lassen sich beide auch nicht mit einander combiniren oder gegen einander ausgleichen, sodaß man schließlich etwa für einen modifizirten Optimismus oder auch einen temperirten Pessimismus sich entscheiden könnte. Vielmehr sind beide, Optimismus wie Pessimismus, zwei gleich einseitige und gleich falsche, weil auf falscher Beobachtung und falschem Urtheil beruhende, Fehlrichtungen oder krankhafte Bestimmungen, von denen eine gesunde Weltanschauung und eine heilsame Lebensansicht sich gleich fern zu halten hat. Ein normal organisirter Mensch, ein richtig denkender Philosoph, ein erleuchteter Christ kann ebenienwenig Optimist wie Pessimist sein, weil der Gedanke einer „besten Welt“ wie der einer „schlechtesten Welt“ ebenieo logisch undenkbar, wie religiös unmöglich ist. Der Optimismus ist unethisch, der Pessimismus irreligiös, ein ethischer Optimismus ebenso unmöglich wie ein religiöser Pessimismus. Das Christenthum aber, als die absolute ethische Religion und religiöse Ethik, ist ebenso fern von dem Extrem des Optimismus wie von dem des Pessimismus, will aber auch keinen bloßen Compromis zwischen beiden, sondern enthält als die Religion der gottmenschlichen Verheißung in seiner Idee der Gotteskindschaft und des Gottes-

reiches, — in der Liebe Gottes, die es offenbart, in dem höchsten Gute des ewigen Lebens, das es verheißt, und in den drei Cardinaltugenden, die es lehrt, dem Glauben, der Liebe, der Hoffnung, das einzig richtige Correctiv und die wirksame Medicin wider beide krankhafte Stimmungen und beide verkehrte Weltanschauungen. Christus war weder Optimist noch Pessimist; darum wird auch der Christ, wie der richtig denkende Philosoph, weder für den Optimismus, noch für den Pessimismus, noch für einen Compromiß zwischen beiden sich entscheiden können, weil alle drei logisch, ethisch, religiös gleichwerthig sind d. h. gleich falsch.

2) In dem, was ich so eben aus Anlaß des Gaf'schen Buches über das vorliegende Dilemma: Optimismus oder Pessimismus? auszuführen mir erlaubte, liegt auch schon mein Urtheil über die zunächst nur die eine Seite des Dilemmas, den Pessimismus, behandelnde Weygoldt'sche Preisschrift. Dieselbe entwickelt zuerst einleitungsweise den Begriff des Pessimismus, darauf seine Ursachen, und giebt dann einen Ueberblick über die Geschichte des philosophischen Pessimismus, um so auf ihr Hauptthema, die Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit, zu kommen. Nachdem die Lehren Arthur Schopenhauer's und von Hartmann's ausführlich dargestellt sind und kritisiert sind, wird zum Schluß hingewiesen auf die Aufgaben der Gegenwart.

Die Schrift ist, ihrem apologetischen Zweck entsprechend, mehr populär als streng wissenschaftlich gehalten: durch das Ganze hindurch aber zieht sich auch jene oben von mir bekämpfte schiefe Ansicht, als ob das Christenthum eine Combination von optimistischer und pessimistischer Weltanschauung wäre, während es doch zu beiden gleich gegensätzlich sich verhält und — nicht die höhere Einheit, sondern die Ueberwindung beider bringt und fordert.

Wagenmann.

Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek zu St. Gallen, herausgegeben auf Veranstaltung und mit Unterstützung des katholischen Administrationsraths des Kantons St. Gallen. Halle, Waisenhausbuchhandlung. 1875. 8. XII und 650 S.

Nichts als ein Katalog! — aber ein Katalog, der in seinen scheinbar so trockenen Titelangaben und Handschriftenbeschreibungen eine Fülle des interessantesten Stoffes darbietet für den Theologen und Kirchenhistoriker wie für den Philologen, Historiker, Archäologen, Kunsthistoriker u. s. w. Der Unterzeichnete, der kürzlich durch eine specielle Arbeit (die Darstellung des Benediktinischen Schulwesens für die Schmid'sche Pädagogische Encyclopädie) wieder zur Beschäftigung mit den fleißigen und gelehrten Mönchen der altherwürdigen Abtei St. Gallen und ihren literarischen Schätzen ist hingeführt worden, und der bei diesem Gang des vorliegenden, kürzlich erschienenen Werks als eines trefflichen Führers sich bedient hat, hält es für seine Pflicht, auch andere Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Kirchen- und Culturgeschichte auf jenen, noch lange nicht ausgeschöpften reichen Schatz hinzuweisen, wie auf den trefflichen Schlüssel dazu, der uns in dem obengenannten Werke dargeboten wird. Wir verdanken denselben in erster Linie dem gelehrten Herrn Herausgeber, Prof. Scherrer, der mit musterhafter Gründlichkeit und Sachkenntniß die Aufzählung, Anordnung und Beschreibung der einzelnen Handschriften, auch eine ziemlich vollständige Nachweisung des bereits

Gedruckten gegeben, und insbesondere noch durch Beigabe sehr ausführlicher Register die Benützung erleichtert hat; in zweiter Linie aber hat sich auch der katholische Administrationsrath des Cantons St. Gallen, sowie der historische Verein dargelegt, durch welche die Herausgabe des Katalogs theils veranlaßt, theils ermöglicht worden ist, ein bleibendes Verdienst um die Wissenschaft erwerben.

Der Inhalt zerfällt in 3 Theile: 1. Beschreibung der Handschriften 1–1725; 2. Verzeichniß der Viederanhänge u. s. w. a. lat. Hymnen und Sequenzen, b. lat. Gedichte außerkirchlichen Inhalts, c. deutsche Gedichte; 3. sieben verschiedene Register — Autorenregister, Sachregister, Register der Schreiber, der früheren Besitzer, der Schriftarten, der Handschriften mit Figuren und mit besonderen Einbänden.

Die Handschriften selbst zerfallen wieder in folgende Classen: Bibelhandschriften; Kirchenväter und Kirchenschriftsteller; liturgische Handschriften und Andachtsbücher; Heiligenleben; Profangesichte, historische Gedichte; kanonisches, römisches und deutsches Recht; Medicin; dogmatische und ascetische Literatur; Philosophie und Mathematik; Classiker, Grammatiken und Wörterbücher; Ordensregeln, Necetif, Predigten und anderes Erbauliche, Alterthümer u. A. Fast die Hälfte der Handschriften ist ohne systematische Anordnung.

Es wird kaum ein Zweig der historischen Theologie sein, dem nicht die eine oder andere Förderung in dem Katalog und seinem Inhalt geboten worden, am reichhaltigsten dürfte wohl die hymnologische Literatur vertreten sein. War ja doch St. Gallen, wie überhaupt ein Sitz der vielseitigsten wissenschaftlichen und künstlerischen Thätigkeit, so insbesondere Heimath und Ausgangspunkt einer ganz neuen und eigenthümlichen Form der geistlichen Dichtkunst, der sogen. Sequenzpoesie. Als einzelne Notiz aus den gründlichen Untersuchungen und Nachweisungen des Herrn Herausgebers bemerke ich noch, daß der vielgenannte Mönch (oder gar Abt) Kero von St. Gallen, der bisher immer noch als Verfasser verschiedener Werke — einer Interlinearversion der Regula S. Benedicti, eines Vocabulars und anderer Arbeiten in den Literatur- und Kirchengeschichten spukt (vgl. z. B. Gödke Grundriß I, 8, Herzog's Real-Encyclopädie Band VII u. a.), eine rein mythische Person ist; ein solcher Abt oder Mönch hat in St. Gallen nie existirt, vielmehr scheint der Name lediglich auf einer mündlichen Federprobe oder auf dem Mißverständnis einer Randbemerkung in einem alten Codex zu beruhen; vielleicht haben die zwei letzten Silben des bekannten St. Galler Gelehrtennamens „Notkero“ zu der ganzen Fiction Anlaß gegeben.

Wagenmann.

Friedrich Reiser's Reformation des H. Sigmund. Mit Benützung der ältesten Handschriften nebst einer kritischen Einleitung und einem erklärenden Commentar herausgegeben von Dr. Willy Boehm. Leipzig, Veit & Comp. 1876. 8. IV und 260 S.

Eine in mehrfacher Beziehung, für die Kirchen- wie für die politische Geschichte des XV. Jahrhunderts interessante Schrift, ein neuer Beweis, wie wenig Genaueres wir über die Vorgeschichte der Reformation bis jetzt wissen, oder doch, wie Vieles hier noch zu untersuchen und festzustellen ist. Wir wußten bisher von einer anonymen oder pseudonymen Schrift aus dem 15. Jahrh., aus den Zeiten

des Hussitenkriegs und Baseler Concils, u. d. T. „Reformatio Sigismundi“. Es soll dies angeblich ein von dem Kaiser dieses Namens herrührender umfassender kirchlicher und politischer Reformplan sein; in Wahrheit stammt die Schrift weder von dem Kaiser, noch aus seiner Umgebung her, ist auch nicht, wie z. B. von der Hardt vermutet und auch Andere annehmen, von einem kaiserlichen Rath Friedrich von Landekron verfaßt, immer aber (wie z. B. namentlich auch Gieseler RG. II, 4, S. 264 anerkennt) eine bedeutende Stimme aus jener Zeit, bewundernswerth durch die Schärfe und Selbsterleuchtung, womit die kirchlichen wie die politisch-socialen Reformideen des 15. Jahrh. hier ausgedrückt werden, insbesondere durch die scharfe und bestimmte Formulirung des Grundlages, „daß sich allerwege durchaus von einander scheiden sollte das Geistliche und das Weltliche, wie es von Anfang an geordnet war“. Also gerade darin liegt die Bedeutung der Schrift Reformatio Sigismundi, daß darin ein unter offiellem Namen sich einführender, durchaus inofficieller Reformationsentwurf auftritt, gewissermaßen das populäre Pendant zu dem Reformationsentwurf, das sich die officielle Kirche zu Basel entworfen hatte, aber auch zugleich ein politisches Pamphlet, ein Pendant und Vorläufer der fast 90 Jahre später erschienenen zwölf Artikel der Bauernschaft.

Wir wußten ferner (besonders durch die Mittheilungen des Straßburger Kirchenhistorikers W. Jung in der Zeitschrift *Evangelicus* 1821, sowie durch Ulmann Ref. vor der Ref. Bd. I, S. 311; Vechler Job. von Wicler Bd. II, S. 487) von einem schwäbischen Hussitenprediger Friedrich Meiser, gebürtig aus Deutach an der Donau, daher auch der Donauer oder Fr. Danubianus genannt, der zuerst als Mitglied der süddeutschen Zelte der Winkler (d. h. deutscher Waldenser), später als ordinirter Priester der Taberiten theils in der Stadt Landekron an der böhmisch-mährischen Grenze, theils als Meiseprediger und Verbreiter hussitischer Lehren an verschiedenen Orten Süddeutschlands wirkte, bis er zuletzt 1457 in Straßburg verhaftet und ein Jahr darauf als Keger verbrannt wird. Die ausführlichen Proceßacten, aus denen Jung trüber seine Mittheilungen geschöpft hat, sind wahrscheinlich mit der Straßburger Bibliothek verbrannt, wenn es nicht noch gelingt, sie auf dem dortigen Archiv, dem sie ursprünglich angehörten, wieder aufzufinden.

Es ist nun eine ebenso glückliche wie einleuchtende Combination, welche der Verfasser obiger Schrift gemacht hat, indem er in diesem schwäbischen Hussitenprediger den bisher vergeblich gesuchten Verfasser jener Reformatio Sigismundi nachweist. Bleiben auch immerhin noch gewisse Differenzen zwischen dem Inhalt der Schrift und den sonst bekannten Lehren Meiser's bestehen: so sind doch die positiven Instanzen — die Ueberreimnung in der Lehre, in der Zeit, in den Localitäten, die Anehnung an die Taberiten und das Baseler Concil, die Bezugnahme auf Böhmen einerseits, auf die süddeutschen Reichstädte andererseits — so überzeugend, daß wir den von dem Verfasser geführten Identitätsbeweis als einen vollständig gelungenen bezeichnen dürfen, und wir gewinnen so in dem Schwabensohn Friedrich Meiser seine Quelle, wie es scheint, aus Ulm und in seinem kirchenpolitischen Reformprogr. einen neuen testis veritatis des XV. Jahrhunderts — einen deutschen Reformator vor der Reformation von nicht zu unterschätzendem Einfluß, ein wichtiges Mitglied zwischen den kirchlichen und politischen Reformgedanken des XV. und denen des XVI. Jahrhunderts.

Auf Einzelnes einzugehen, vermag der Raum; fast wurde insbesondere der

vorletzte Abschnitt, der von dem Verf. sogenannte Commentar S. 117 ff., zu manchen Bemerkungen und wohl auch Berichtigungen Anlaß geben. Der Verf. behandelt seinen Gegenstand in 9 Abschnitten: 1, Ueberlieferung der Hef. Sigmund's, Handschriften und Drucke, 2) frühere Ansichten über Authentie, Verfasser Abfassungszeit, 3) kritische Analyse der Schrift, 4) Leben des Verfassers, 5) wirkliche Abfassungszeit: 1438, 6) Ausichten der Hef. S., 7) K. Sigmund's Reformideen und die Hef. S., darauf folgt 8) der Commentar und endlich als letzter Abschnitt die Hauptsache: die Schrift selbst u. d. T. „Reformation des geistlichen und weltlichen Standes“, nach den ältesten Handschriften, drei Münchner Codd., unter Berücksichtigung der früheren, freilich sehr mangelhaften Ausgaben, hergestellt nebst angehängtem Glossar. — Die deutsche Kirchen- und Reformationsgeschichte hat allen Grund, dem Herrn Verfasser und Herausgeber für seine werthvolle Bereicherung ihres Quellenmaterials zu danken.

Wagenmann.

Hadrian VI. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Reformation.

Von Dr. Heinrich Bauer, deutschreformirtem Pfarrer in Frankfurt a. M. Heidelberg. Carl Winter. 1876. 8. IV und 164 S.

Adrian Floriszoon, der Utrechter Schiffbauersohn, der Löwener Professor, der Erzieher Karl's V., der Regent und Großinquisitor von Spanien, der letzte deutsche Papst, der auf dem römischen Stuhle gesessen, und der einzige unter den Päpsten, dem es mit einer Reform der Kirche und der Curie wirklich Ernst war, der Gegner der Poeten und Freund des Erasmus, der Mann, der Nichts für unglücklicher hielt als das Regieren, und der es aus eigener Erfahrung bezeugt hat, daß der Papst nicht infallibel, vielmehr der bedauernswertbeste Mensch unter der Sonne sei, weil er nicht einmal die Freiheit hätte, Gutes zu thun, auch wenn er es wollte — ist an und für sich schon eine so interessante psychologische Erscheinung und nimmt eine so einzigartige Stellung ein in der Geschichte des römischen Papstthums und der deutschen Reformation, der er durch seinen Legaten Ghiregati freilich wider Willen wesentlichen Vor Schub geleistet hat, daß er eine eingehende quellenmäßige Darstellung auch von Seiten der deutschen Kirchengeschichtschreibung wohl verdient, nachdem Ranke auf 5 Seiten seiner Papstgeschichte mit bekannter Plastik und Präcision ein meisterhaftes Bild von ihm entworfen hat. Auch an sonstigen Vorarbeiten fehlt es nicht. Insbesondere haben die Niederländer, Holländer wie Belgier, in anerkennenswerthem patriotischem Interesse für ihren berühmten Landemann, reiches Material für die Geschichte seines Lebens und seiner theologischen Anschauungen gesammelt: so besonders Burmann in seinen *Analecta historica de Hadriano VI.* Utrecht 1727; der Belair Gachard in seiner *Correspondenz Karl's V. und Hadrian's*, Brüssel 1859; der Löwener Meuser in seinem *Syntagma doctrinae theol.*, Löwen 1861 u. Von Deutschen haben besonders Zedendorfer in seinem *Comment. de Lutherismo*, Budeus in einer *Diss. de Romanis Pontificibus qui reformationem frustra tentarunt*, Gena 1718, Danz in seinen *Analecta critica de Adriano VI.*, Jena 1813; Neudecker bei Herzog; Höfler in seinen *Analekten zur Geschichte Deutschlands und Italiens* 1844 und in seiner Schrift über Wahl und Thronbesteigung Adrian's VI., Wien 1870, sowie neuestens in seiner Geschichte des Aufstandes der Castilianischen Städte gegen

Carl V. in den Jahren 1520–22. Prag 1876; endlich Nippold in seinem höchst interessanten und lehrreichen Aufsatz über die Reformationsbestrebungen Hadrian's und die Ursache ihres Scheiterns in Niehl's historischem Taschenbuch V, 5. 1875 S. 181 ff., wenigstens einzelnen Momenten aus seinem Leben und Wirken eine eingehendere Untersuchung und Darstellung gewidmet.

Fast gleichzeitig mit der Nippold'schen Abhandlung erhalten wir nun auch die erste ausführlichere deutsche Monographie über den letzten deutschen Papst, oder, wie man ihn nennen möchte, „den deutschen Professor auf dem Stuhle Petri“. Ihr Verfasser stellt sich, wie die Vorrede sagt, die Aufgabe, die bisher zerstreuten Materialien zu sammeln und sie zu einem „Lebensbild aus dem Reformationszeitalter“ zu vereinigen, das zwar vom Standpunkt eines evangelisch-protestantischen Geistlichen aus gezeichnet zu sein bekennt, aber doch den Charakter möglicher Objectivität und geschichtlicher Wahrheit für sich in Anspruch nimmt.

In vier Abschnitten stellt er das Leben seines Helden dar:

I) Hadrian in den Niederlanden 1459–1516: Geburt, Eltern, Jugendbildung; öffentliche Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie und Theologie in Löwen, sowie als Erzieher Karl's V;

II) Hadrian in Spanien 1516–22: Ursache der Sendung, Zusammenwirken mit Ximenes, Aufstand der Städte, kirchliche Thätigkeit als Bischof von Tortosa, Großinquisitor und Cardinal;

III) Erwählung zum Papst 1522: Geschichte des Conclave, Antheil des Kaisers an der Wahl, Reise nach Italien, Einzug in Rom;

IV) Hadrian in Rom 1522–23: Aufgabe des neuen Papstes, die auf ihn gesetzten Hoffnungen, Charakter seines Pontificats im Allgemeinen, Verhältniß zum Cardinalscollegium, Verhandlungen mit Erasmus, Breve an Kurfürst Friedrich von Sachsen, Nürnberger Reichstag und Sendung Ghiregati's, Friedensbestrebungen Hadrian's, letzte Krankheit und Tod am 14. September 1523; Charakteristik und Schlußbetrachtung.

Mit aner kennenswerthem Fleiß hat der Verfasser Alles gesammelt und verwerthet, was ihm von Material zugänglich war. Nicht überall ist es ihm gelungen, desselben vollständig habhaft zu werden; verhältnißmäßig am spärlichsten floß es für die Jugendgeschichte und für die Zeit der spanischen Wirksamkeit: Manches scheint hier dem Verfasser entgangen zu sein, wie z. B. die höchst interessanten Notizen, welche Böhmer in seinem Buch: Franziska Hernandez und Fra Francisco Ortiz, Leipzig 1865, über die damaligen Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien und speciell über Hadrian's Verhalten gegen jene merkwürdige Spanierin giebt; auch Hefele's Ximenes, die Arbeiten von Vergenroth, Maurenbrecher würden vielfach noch Weiteres geboten haben. Und daß von Spanien wie von Italien her noch nähere Berichte zu erwarten sind, unterliegt keinem Zweifel, vgl. Nippold a. a. O. S. 236. Auch einige kleine Schriften Hadrian's, besonders zwei in Spanien geschriebene Tractate *Computus Nominis Christiani agonizantis* und *de saeculo portuso sive de superbia* waren dem Verfasser trotz aller seiner Bemühungen nicht zugänglich (S. 41). Störend in der Darstellung ist (neben einigen an den Haaren herbeigezogenen Vergleichen Hadrian's mit Luther S. 5, 112, mit Calvin, mit Franklin, Livingstone, A. H. Franke u. dgl.) die nicht ganz glücklich durchgeführte Scheidung zwischen Text und Noten, indem vielfach fremdsprachige Quotellenate, die in die Anmerkungen

gehörten, dem deutlichen Text einverleibt sind, Anderes in die Noten verwiesen ist, was besser im Text stände.

Störender aber noch sind die zahlreichen, besonders in Namen und Citaten sich findenden Schreib- oder Druckfehler, wie z. B. in dem klassischen Dictum, das H. beim Anblick der Laocoengruppe gethan haben soll: *idola sunt antiquorum!* aus den *idola indola*, ebendaf. S. 158 aus den *Terentiani Terr.*, der Franzose Couraver regelmäßig zu einem Courager geworden ist. Noch komischer aber ist der Vese fehler S. 6, wo erzählt wird, daß der junge Hadrian aus Wißbegier oft Nachts zu den in der Kirche oder im Bureau brennenden Lampen geeilt sei, um zu studieren; wo der Verfasser in *computis* gelesen und dies sehr gelehrt mit *comptoir* erklärt hat, während natürlich in *compitis* zu lesen und die bei Altären auf den Kreuzwegen brennenden Lämpchen zu verstehen sind. Doch das sind Kleinigkeiten, die dem Gesamtcharakter des Buchs als einer fleißigen und gelehrten Arbeit keinen Eintrag thun. Aber auch mit dem Gesamturtheil des Verf. über seinen Helden und dessen Reformationsbestrebungen kann ich mich nicht ganz einverstanden erklären. So sehr ich das Streben des Verfassers nach möglichster Objectivität billige, so scheint er mir doch über ein allzumerkliches Schwanken zwischen lobender Anerkennung der guten Absichten seines Helden und einer nur allzu berechtigten Kritik seiner wirklichen Reformvorschläge nicht herauszukommen. Gewiß ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, daß wir nicht bloß nach dem fragen, was er erreichte, sondern auch nach dem, was er erstrebte, aber daß Hadrian's Bestrebungen theils keinen, theils den gerade entgegengesetzten Erfolg hatten von dem, was er erstrebt, hat doch seinen Hauptgrund nicht in der Kürze seines Pontificats, nicht in seinem nach menschlicher Berechnung allzufrühen Tod, mag dieser ein natürlicher gewesen oder von italienischem oder französischem Gift ihm bereitet sein, sondern vor Allem in seiner eigenen Unklarheit über das, was der Kirche noth that, und über die Mittel und Wege, wie die Reform zu bewirken, in seiner mangelnden Menschenkenntniß, in der Unmöglichkeit seiner ganzen Stellung. Man kann von ihm wahrlich nicht sagen, daß er versucht habe, den neuen Geist in die alten Formen zu zwängen (S. 162); vielmehr hat er von dem neuen Geist, der durch die Christenheit webte, gar Nichts verstanden, und gemeint, der Geist Gottes lasse sich durch päpstliche Breven oder kaiserliche Edicte todt schlagen, oder der Augiasstall der römischen Curie lasse sich über Nacht ausfegen. Freilich haben die Römer in ihren frivolen Spottsucht den guten deutschen Papst schmähsch verkannt und verlästert; aber wir begreifen es doch, wie ihnen der pedantische Schulmeister, der als Nachfolger des feinen florentinischen Weltmanns in Rom auftritt, der mit seiner alten Dienstmagd in den Vatikanischen Palast einzieht, jeden Abend seinem Bedienten einen Dukaten einhändig zur Bestreitung des päpstlichen Haushalts, der die Cardinäle wie Schulbube hofmeistert, mit Niemand verkehrt als mit seinen zwei Randsleuten Eusefort und Peeze, der beim Anblick der Antiken im Vatikanischen Museum nichts Anderes zu sagen weiß als: *idola sunt antiquorum!* der schließlich von all seinen Projecten Nichts ausführt als die Canonisation zweier zweifelhafter Heiliger. wir können es ihnen nicht übel nehmen, daß ihnen ein solcher Papst überaus komisch und antipathisch vorkam. Wir finden seine Erscheinung nicht komisch, sondern überaus tragisch: der einzige Papst, dem es mit einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, wenigstens in dem Sinne, wie er sie verstand, wirklich Ernst war, und der durch das spurlose Scheitern

seiner Reformpläne in Rom und in Deutschland den handgreiflichen Beweis lieferte, daß das Papstthum zwar nicht infallibel, aber schlechtbin irreformabel und incorrigibel ist und daß auch der beste Wille aus der romulischen Hefe keinen platonischen oder thomistischen Idealstaat zu machen vermag: — man müßte ihn auf's Tiefste bemitleiden, wenn man nicht wüßte, daß in dem „schönen stattlichen Mann, unter dem ernstem und doch freundlichen Gesicht“ (laccia all'ozza e gioconda, quanto sia possibile, sagt ein italienischer Zeitgenosse) doch eine stattliche Portion von dem rohen Fanatismus eines spanischen Inquisitionärs sich verbirgt, daß er binnen wenigen Jahren trotz der großen „Milde seines Charakters“ bei mehr als 20000 Strafurtheilen gegen Arier mitgewirkt hat und daß auch er wider die deutsche Reformation kein besseres Mittel vorzuschlagen weiß als Gewaltmaßregeln und Ketzerverbrennung. „Das Verfahren der Cöstiniger Väter gegen Huf und Hieronymus solle man nachahmen: dann werde der äußere und innere Feind überwunden werden, dann werde man des schönsten Sieges sich erfreuen und die Krone des Lebens gewinnen“. Wie man Hadrian's Instruction für Chiaregati, jenes ebenso unchristliche wie politisch tactlose Actentück, voll von Lügen und Uebertreibungen, „ein schönes, großes und würdiges Denkmal nennen kann, das Hadrian seinem Pontificate gesetzt“ (S. 126), begreife ich ebensovienig, als die zum Schluß von dem Verfasser ausgesprochene Vermuthung (S. 162): „Hadrian wäre vielleicht wie Luther selbst bei längerem Leben auf der einmal betretenen reformatorischen Bahn weitergetrieben worden, als er ursprünglich selbst beabsichtigte“. Wenn eine solche Conjecturalhistorik überhaupt zulässig wäre, so dürfte man wohl mit Sicherheit vermuthen, daß jene Weiterbewegung Hadrian's nicht in den Bahnen Luther's und der christlichen Freiheit erfolgt wäre, sondern in der Richtung, die später durch die Namen eines Paul IV. Caraffa oder eines Pius V. Ghislieri bezeichnet ist, d. h. in den Bahnen der mit Feuer und Schwert die Schäden der Kirche heilenden Gegenreformation. In dem Willen dazu hat es dem ehemaligen Inquisitionator, wie wir eben aus seiner Instruction für Chiaregati und seinem Breve an den Nürnberger Reichstag wissen, nicht gefehlt; es war ein Glück für ihn wie für Deutschland, daß die tempora, in welche die virtus dieses pontifex optimus maximus incidit, ihm die weitere Verfolgung dieses Weges unmöglich machten.

Wagenmann.

Luther's Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht Von Vic. Ferdinand Mattenbusch, Repetent in Göttingen. Göttingen, Neuerlich 1875.

Die sehr fleißig gearbeitete dogmengeschichtliche Monographie des Herrn Verfassers will mit Beziehung auf Luther's Schrift gegen Erasmus „de servo arbitrio“ die Frage untersuchen, in welchem Verhältniß die in jener Schrift sich findenden Ansichten 1) von der Unfreiheit des Willens und 2) von der doppelten willkürlichen Prädestination zu einander stehen. Denn es hat diese Frage bei den Theologen, die ihr nahe getreten sind, von jeher eine verschiedenartige Beantwortung gefunden, wenn auch, wie dem Referenten scheint, die Mehrzahl sich dahin entscheidet, daß Luther vorzugewiese „an der Behauptung des servum arbitrium Interesse gehabt und die Lehre von der Prädestination als scheinbar nothwendige

Consequenz mit in Kauf genommen habe.“ Im ersten Theile giebt der Herr Verfasser eine Analyse von Luther's Schrift *de servo arbitrio* in richtiger Weise, sofern er aus Luther's Schrift die Hauptbegriffe hervorhebt und erläutert, die sich auf die Lehre von der Unfreiheit des Willens beziehen; sodann erörtert er den in jener Schrift enthaltenen Gottesbegriff, von dem er findet, daß er nicht nur ein Erzeugniß der Consequenz aus seiner anthropologischen Anschauung sei, sondern selbständige Bedeutung habe, wie ja auch daraus hervorgehe, daß Luther aus seinem Gottesbegriffe eben die Unfreiheit des Willens ableite. Bei der Untersuchung über die Heimat der Grundbegriffe gewinnt der Herr Verfasser im dritten Abschnitt des ersten Theils das Resultat, daß nicht lediglich, wenn auch hervorragend, das religiöse Interesse, die religiöse Erfahrung, sondern ein bestimmter Gottesbegriff mitbestimmend eingewirkt habe, und daß demgemäß die Lehre von der Prädestination für Luther nicht nur den Werth einer bloßen Consequenz habe. Der Herr Verfasser wendet sich so in die Mitte zwischen die beiden Meinungen, daß die Prädestination nur die Folgerung aus Luther's religiösem Bewußtsein sei, und daß (Nitsch u.) das religiöse Bewußtsein Luther's lediglich Consequenz seines Gottesbegriffs sei. Der zweite Theil enthält nun eine ziemlich ausführliche und auf sehr fleißigen Detailstudien beruhende Darstellung der Aeußerungen Luther's über Willensfreiheit und Prädestination von den ältesten noch vorhandenen Kundgebungen 1513 und 1514 bis zum Jahr 1525 und aus dieser quellenmäßigen Detailuntersuchung gewinnt der Herr Verfasser das Resultat, daß Luther's Lehre vom *servum arbitrium* und von der Prädestination ursprünglich nichts mit einander gemein haben, längere Zeit neben einander verlaufen, das religiöse Interesse Luther's übrigens überwiegend der ersteren Lehre zugehöre. Doch die mechanische Form, in welcher die Lehre vom unfreien Willen und von der doppelten Prädestination auftritt, ist durchweg mitbestimmt durch die Einwirkung theoretischer Momente. Weber nun die von Luther zum religiösen Interesse beigebrachte theoretische Anschauung stammt, untersucht der dritte Theil. Dort geht der Herr Verfasser in genauer Untersuchung zurück auf Luther's scholastisch-theologische Bildung, auf seinen Nominalismus, insbesondere auf den Einfluß Gabriel Biel's, dessen Anschauung der Herr Verfasser in dankenswerthen Auszügen vorführt. Ref. ist der Ansicht, daß der Herr Verfasser hier einen recht glücklichen Griff gethan hat und daß er mit seiner Ansicht, bei Luther habe die Erinnerung an die Scholastik, der Einfluß derselben stark nachgewirkt, ohne die von ihm gezeigte Schüchternheit viel fester hätte auftreten dürfen. Denn wir machen ja auch sonst bei Luther die Bemerkung, daß, wo er eine aus religiösem Interesse aufgestellte Anschauung begründen, spekulativ festlegen und vertheiligen will, immer scholastische Erinnerungen einwirken (z. B. bedente man den Abendmahlsstreit, Luther und Decam!), daß er aber, wie in der Schrift *de libertate christiana* von diesen Erinnerungen ganz frei bleibt, wenn es gilt, rein nur das innere Glaubensleben, die reine Glaubenserfahrung zu beschreiben.

Wir befinden uns mit dem Herrn Verfasser, dem wir für seine Schrift herzlich danken und den wir um rüchtige Fortarbeit auf dem Gebiet der Lutherforschung bitten, wohl im Wesentlichen in Uebereinstimmung, wenn wir demgemäß die Entstehung von Luther's Schrift *de servo arbitrio* so vorstellen: entsprechend dem Angriff des Erasmus, der mit seinem dialektischen *Raïonnement* Luther's religiöse Grundannahme, daß das Spiel schließlich nur göttliches Geschenk sei,

dialektisch zu zerreiben drohte, wollte Luther diese Grunderfahrung vom unfreien Willen sicher stellen mit allen Mitteln, die ihm in diesem Streite zu Gebote standen. Zu Gebot stand ihm nun aber wesentlich der mittelalterliche Gottesbegriff mit seinem Schwanken zwischen *aequilibrium* und *fatum*, mit seinem Mangel an ethischer Durchdringung. Luther hat so den neuen Wein seiner religiösen Erfahrung von der subjektiven Unfähigkeit zum Heil und von der göttlichen Wirksamkeit, die das Heil allein erzeugt, in die alten Schläuche scholastischer Ideen gegossen; und dieser neue Wein hat den alten Schlauch zerrissen, wie eben die ungeheuerlichen Spekulationen zeigen, auf welche Luther, um seine Erfahrung zu sichern, schließlich hinauskommt.

Sontheim auf der Schwäb. Alp.

August Baur.

Die letzte Unterredung Luther's mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, von Th. Diestelmann. Göttingen 1874. 367 S.

Kurz vor seinem Tode soll Luther eine Unterredung mit Melanchthon gehabt haben, worin er sich auffallend versöhnlich über die Abendmahlsache ausließ. Er soll da gesagt haben, der Sache vom Abendmahl sei „viel zu viel“ geschehen. Als Melanchthon ihn dann aufforderte zur Herausgabe einer Schrift, die dieser Gefinnung Ausdruck gäbe, „damit die Kirche wieder einig würde“, sei er zwar dazu nicht geneigt gewesen, indem er gefürchtet, daß dann die ganze Lehre verdächtig würde, habe aber hinzugefügt: „Ich will's dem allmächtigen Gott befohlen haben; thut ihr auch etwas nach meinem Tode.“

Es ist die Frage, ob diese Erzählung glaubwürdig sei. Der zweite Abschnitt der uns vorliegenden Schrift giebt einen Ueberblick über den Streit, der sich an diese Frage geknüpft. Es ist wahrlich genug gestritten und dennoch gehen die Urtheile der kompetentesten Leute noch immer diametral auseinander. Nur ein Fortschritt ist in der Sache seit dem 16. Jahrhundert zu verzeichnen: der Streit ist ruhiger geworden, die Leidenschaften spielen durchweg nicht mehr in das Urtheil mit hinein. — Wir dürfen es Herrn Diestelmann Dank wissen, daß er die alte berühmte Frage einmal in aller Form und mit der penibelsten Sorgfalt in Untersuchung genommen hat. Gerne halten wir ihm dabei die oft zu große Umständlichkeit zu Gute.

Diestelmann läßt zunächst die Gewährsleute jener Erzählung Revue passiren. Hardenberg ist der erste, der sie vertritt. Er hat sie, als er sich 1556 vor dem Bremer Rath über seine Abendmahlslehre zu verantworten hatte, öffentlich vorgetragen und hat dabei mit einem Eide („so wahr Gott Gott ist“) bekräftigt, die Sache von Melanchthon selbst erfahren zu haben. Im Bremischen Archiv hat sich die Handschrift, worin Hardenberg seine Ergebnisse von 1537—60 selbst erzählt, aufgefunden und darin auch in extenso sein Bericht über jene Unterredung Luther's mit Melanchthon. Er will Melanchthon's bezüglich die Erzählung zugleich mit Herbert von Langen gehört haben. Derselbe bestätigt dem Rathe die Angaben Hardenberg's. Der Rath schickt, noch nicht zufrieden, eigens einen Boten an Melanchthon nach Wittenberg, Magister Eschlongrabe, und auch dieser bringt wiederum die Bestätigung der Hardenberg'schen Erzählung mit heim. — Neben dem Zeugniß Hardenberg's macht Diestelmann ein Zeugniß des Meßius

geltend. Es wird sich aber fragen, ob dasselbe auf andere Gewährsleute zurückgeht, als Hardenberg und Vangen. Nämlich Diestelmann vermuthet als Gelegenheit, wo diese beiden jene Erzählung von Melanchthon empfangen hätten, eine Reise, welche dieselben 1554 nach Wittenberg unternahmen. Die Vermuthung hat Alles für sich. Aber im Verfolg zogen Hardenberg und Vangen damals unmittelbar von Wittenberg nach Leipzig und verkehrten dort besonders auch mit Alesius. Haben sie damals dem Alesius erzählt, was sie eben von Melanchthon erfahren und was sie, wie aus Allem erhellt und wie auch natürlich ist, sofort sehr beschäftigt hat? Daß Alesius noch andere oder überhaupt andere Zeugen gehabt als jene beiden, ist wenigstens nicht nachweisbar. — Die Zeugnisse des Ursinus, der Heidelberger und Neustädter Theologen, sowie Pezel's gehen, wie aus Diestelmann's Mittheilungen hervorgeht, sicherlich in letzter Instanz nur auf Hardenberg, Vangen und Schlongrave zurück.

Diestelmann erörtert nun aber auch die innere Glaubwürdigkeit der Erzählung Hardenberg's. Diese Untersuchung füllt den dritten Abschnitt des Buches und macht bei weitem den Haupttheil desselben aus, S. 91—361. Zuerst weist Diestelmann die Wandelungen nach, die Luther in seiner eigenen Deutung des Abendmahls durchgemacht hat. Hier erfahren wir nichts Neues. Dann zeigt er wie Luther's Verhalten gegen seine Gegner ein mannigfach wechselndes gewesen. Er weist nach, daß Schmid in Erlangen Unrecht hatte, wenn er behauptete, Luther habe als Bedingung einer Concordie immer festgehalten, daß seine Gegner voll zu seiner Auffassung des Sacraments überträten. Es ist vielmehr zu behaupten, daß Luther auch in der Abendmahlsfrage dauernd schied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem und nur die Anerkennung des Ersteren für eine Concordie forderte. Diestelmann zeigt das erschöpfend an Luther's Verhalten gegen alle Gegner, mit denen er es in der vorliegenden Frage zu thun hatte. Das Resultat ist überall, daß auf Anfälle von Heftigkeit immer wieder Zeiten ruhigeren, milderen Sinnes bei Luther folgen. Und auch gerade in der letzten Zeit müsse bei ihm noch die Möglichkeit solcher Aeußerungen, wie diejenigen, welche Melanchthon dem Hardenberg bezeugte, anerkannt werden. Indes es führt mich zu weit, dem sorgfältigen Nachweise hier im Einzelnen zu folgen.

Das Resultat der Schrift ist also, daß Hardenberg's Erzählung für richtig zu halten sei. Köstlin, der competenteste Beurtheiler, bleibt aber trotz der Diestelmann'schen Ausführungen bei seinen Bedenken. Er endet in seiner Anzeige der vorliegenden Schrift damit, daß er sich auch jetzt noch zu dem Sage seiner Lutherbiographie bekennt: die Hardenberg'sche Angabe könne nur darauf ruhen, daß entweder ein früheres Wort Luther's irthümlich in seine letzte Zeit verlegt oder ein Wort aus dieser Zeit weit übertrieben und unrichtig bezogen sei (Stud. u. Krit. 1875, 2). In aller Bescheidenheit, die mir Köstlin gegenüber geziemt, möchte ich indes doch nicht ihm, sondern Diestelmann beitreten. Hardenberg's Zeugniß wiegt doch schwerer, als Köstlin es veranschlagt. Der Eid, mit dem es bekräftigt ist, bezeugt, daß in Hardenberg's Seele kein Schatten von einem Zweifel war, daß er die Sache ganz so, wie er sie mittheilt, von Melanchthon gehört habe. Und Melanchthon bestätigt doch auch dem Schlongrave Hardenberg's Erzählung. Also Hardenberg ist sicher und Melanchthon bestätigt, daß jene Unterredung in den letzten Tagen Luther's stattgefunden habe. Die subjective Möglichkeit dieser Unterredung wird in keinem Falle rundweg geläugnet werden können.

Aber sie besteht zumal, wenn man annimmt, Luther habe bei jenen Worten zu Melancthon gedacht an seine große Heftigkeit und an den Uebereifer seiner erhitzten Parteigänger. Was die Worte besagten, wie sie speciell bezogen waren, giebt Hardenberg nicht an. Welche Bedeutung er ihnen beigelegt, geht uns auch nichts an. Wir dürfen ihnen den Sinn unterlegen, welcher der Zeit, in der sie gesprochen, am ehesten entspricht. Welches dieser Sinn sei, mag streitig bleiben, aber die Worte selbst und daß sie aus den letzten Tagen Luther's stammen, scheint mir durch die äußern Gründe zu stark gesichert, als daß ich mich zur Ablehnung entschließen könnte.

Göttingen.

H. F. Rattenbusch.

Paulus Gerhardt. Ein Erinnerungsblatt zum zweihundertjährigen Gedächtnistage seines Todes von Dr. J. F. Bachmann, Ober-Consistorialrath und Pfarrer. Zweite verbesserte Auflage eines im Jahre 1863 erschienenen Vortrags. Berlin, 1876. 8. 37 S.

Zur Todesfeier Paul Gerhardt's haben unsere Jahrbücher bereits in den Säcularerinnerungen dieses Jahres (Heft 1, S. 147) ihren kleinen Beitrag geliefert. Gern ergreife ich die Gelegenheit, zur Ergänzung des dort Gesagten auf vorliegende kleine Schrift eines auf hymnologischem Gebiet bewährten, speciell auch um die Sammlung und Kritik der Lieder Paul Gerhardt's verdienten Theologen und Kirchenmannes zu verweisen, der gerade als Berliner Prediger sich besonders berufen fühlt, in der Stadt, wo Gerhardt mehr als 20 Jahre gelebt, 12 Jahre das Predigtamt verwaltet hat, des theuern Glaubenszeugen und Gottesmannes Gedächtniß zu erneuern. Gerne vernehmen wir denn auch Alles das, was der Verfasser auf Grund eigener und fremder Forschungen zur Nichtigstellung des bekanntlich frühe schon durch allerlei unrichtige Angaben oder sagenhafte Erfindungen entstellten Lebensbildes wie zur Zeichnung seines Charakterbildes beibringt. Nur in demjenigen, was über die kirchenpolitische Stellung des großen Viederdichters gesagt wird, bedauern wir, nicht durchaus zustimmen zu können, weil nicht Alles, was hierüber mitgetheilt wird, der historischen Wahrheit entspricht. Es soll damit dem Herrn Verfasser so wenig als dem Dichter ein Vorwurf gemacht sein: es kann Einer ein frommer Christ und großer Dichter sein, ohne über historische Thatfachen oder Fragen des Rechts ein richtiges Urtheil zu haben. Wenn z. B. in der Einleitung gesagt wird, Gerhardt habe in Berlin einen Kampf zu kämpfen gehabt für das Bekenntniß seiner Kirche, so ist schon das nicht ganz richtig, sofern es sich bei Gerhardt's Absetzung oder vielmehr freiwilliger Amtsentfagung gar nicht um das lutherische Bekenntniß oder dessen Rechtsbestand handelte, sondern lediglich um die Unterschrift jenes Reverses, der zur Unterlassung des öffentlichen Verdammens und Verkeßerns der Reformirten verpflichtete. Wenn Gerhardt die geforderte Unterschrift nicht leisten, resp. die ihm angebotene Belassung im Amt nicht glaubt annehmen zu können, so ehren wir seine zarte Gewissenhaftigkeit, ehren auch die nach unserer Ansicht übergroße „Menschllichkeit seines Gemüthes“, die es ihm unmöglich macht, die angebotene kurfürstliche Gnade anzunehmen (S. 13 f.). Aber ein „Kampf um das Bekenntniß seiner Kirche“ war das nimmermehr, und ebenso wenig können wir sagen, daß in diesem Stück Gerhardt für jeden Christen als ein leuchtendes Vorbild dastehe zur treuen Nach-

folge. Wenn Luther auf dem Wormser Reichstag auf sein in Gottes Wort gefangenes und gebundenes Gewissen sich beruft, so ist das ganz Etwas Anderes, als wenn Einer, aus Befangenheit in dem Menschenwort der Concordienformel (S. 11), einem durchaus nicht ungerechten noch unbilligen Gebot seines Landesherren den Gehorsam verweigert. Unwahr ist es auch, wenn S. 8 behauptet wird, G. Calixt habe sich's zur Lebensaufgabe gemacht, für eine Vereinigung der Lutheraner und Reformirten, ja der Katholiken mit diesen zu wirken: — ein friedliches Verhalten der getrennten Kirchen zu einander ist noch lang keine Vereinigung. Unwahr ist es, daß, wie es S. 9 heißt, damals die Lutheraner der Mark „die Bedrängten“ gewesen seien; unwahr, daß der Eifer „aller Treuen“ gegen den Synkretismus gewesen; unwahr (S. 11), daß alle gewissenhaften Geistlichen ihrem Eide getreu die Unterschrift der kurfürstlichen Reverse verweigert haben. Wir ehren eines Jeden Gewissen und christliche Gewissenhaftigkeit und enthalten uns jeglichen Richtens über Lebender wie über Verstorbener Herzensstellung, aber verlangen auch gleiche Gerechtigkeit gegenüber von Anderedenkenden. Unter denen, die als Synkretisten von ihren Gegnern verlästert wurden, gab es ebenfogut „treue“ und gewissenhafte Leute als im Lager der Calve, Strauche und Deutschmänner, und unter denen, die den Edicten des großen Kurfürsten gehorsam waren, waren gewiß ebenso gewissenhafte und eides-treue Geistliche wie unter den Rententen. Gerade in solchen „schweren Zeiten“ wie die Gegenwart, gilt es vorsichtig zu wandeln und vorsichtig zu urtheilen über die Gewissen Anderer: nicht in allen Stücken möchten wir da des verehrten Herrn Verfassers geschichtliche Urtheile unterschreiben und auch nicht in allen Stücken, so lieb und hoch uns Paul Gerhard steht, seine Persönlichkeit als ein leuchtendes Vorbild zur treuen Nachfolge hinstellen. Er ist und bleibt uns der geistgesalbte Sänger des fröhlichen, weltüberwindenden Glaubensmuthes, aber in kirchenpolitischen Fragen würden wir nicht gerade bei ihm uns Rath's erholen, und zum leuchtenden Vorbild, dem wir sollen nachfolgen, ist uns nur Einer gegeben.

Wagenmann.

Anna Maria von Schürmann, der Stern von Utrecht, die Jüngerin Sabadie's. Ein Bild aus der Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts von Dr. Paul Tschackert, Licentiat der Theologie, Privatdocent an der königl. Universität Breslau. Gotha, F. A. Perthes. 1876. 8. 31 S.

Ein psychologisch wie kulturhistorisch gleich interessantes Lebensbild aus dem 17. Jahrhundert, dem Jahrhundert des Religionskriegs, des Confessionalismus, der gelehrten Polyhistorie, der Erweckungen und Separationen, ist es, das der unsern Lesern bereits durch seine Arbeiten über Peter Allii bekannte junge Kirchenhistoriker in diesem ursprünglich zu Breslau gehaltenen Vortrage mit gründlicher Quellenkenntniß und in gewandter Darstellung uns vor Augen stellt in jener deutschen Jungfrau A. M. Schürmann, geboren zu Köln am 5. November 1607, gestorben zu Wiewert in Friesland 1678 — „der zehnten Muse“, wie sie von ihren Zeitgenossen genannt wurde, dem Stern von Utrecht, der Voetianerin und Sabadistin, der Mystikerin und frommen Christin, deren Wahlspruch das altchristliche Wort war: Amor meus crucifixus est! — Wir kannten sie bisher vorzugs-

weise aus G. Arnold's Kirchen- und Rezerhistorie und aus Göbel's Geschichte des christlichen Lebens; neben diesen beiden Werken hat der Verfasser auch die auf der Breslauer Bibliothek vorhandenen, sonst theilweise sehr seltenen Schriften der „Schürmännin“ benutzt, besonders die 1648 ff. erschienenen (Opuscula und die 1673 und 1685 erschienenen zwei Theile der Eucleria, während er die Aechtheit des ihr sonst noch zugeschriebenen Tractats mysterium magnum aus inneren und äußeren Gründen bezweifelt. Dagegen scheint ihm eine holländische Monographie: A. M. van Schurmann door Dr. Schotel. Hertogenbusch, 1853, die manches Neue enthält, unbekannt geblieben zu sein; weitere Literatur über sie giebt auch Hagenbach in seinen Vorlesungen über die Kirchengeschichte, Band V, S. 322; sowie von älteren Schriften: Johann Caspar Ebert, Eröffnetes Cabinet des gelehrten Frauenzimmers. Frankfurt und Leipzig, 1706. S. 317 ff.

Gewiß hat der Verfasser Recht, wenn er von seiner Heldin die ihr neuerdings beigelegte, etwas despectirliche Bezeichnung als „eines frommen Blaustrumps“ abwehrt. Daß aber die ganze Art dieser Jungfrau des siebzehnten Jahrhunderts nicht bloß uns im neunzehnten, ganz anders gearteten Sæculum etwas seltsam und fremdartig vorkommt, sondern daß auch in der That und ganz objectiv betrachtet ihre Erscheinung keinen ganz harmonischen und gesunden Eindruck macht, leugnet der Verfasser selbst nicht, wenn er das Bedauern ausspricht, daß sie in ihrem hohen Alter das Verhältniß des Christenthums zu den idealen Gütern der Welt mißverstanden, daß sie statt ihre Wissenschaft und Kunst durch Frömmigkeit zu verklären und in den Dienst der christlichen Lebensaufgabe zu stellen, über einen ungelösten Dualismus von Humanität und Christianität, von Welt und Reich Gottes nicht herauskam. Christlich gesund und weiblich einfältig war doch weder der erste Theil ihres Lebens, wo sie alte und neue Sprachen — lateinisch, griechisch, hebräisch, französisch, englisch, italienisch, hoch- und niederdeutsch — lernte und las, schrieb und sprach, wo sie Mathematik und Astronomie, Metaphysik und Geschichte der Philosophie studirte, Malerei und Kupferstechen und andere Künste trieb, oder den Vorlesungen und Disputationen des großen Scholastikers Boetius anwohnte und mit zahlreichen europäischen Gelehrten einen Briefwechsel unterhielt, — noch auch die zweite Periode ihres Lebens, wo sie fünfzigjährig mit schwärmerischer Hingebung an Johann Labadie sich anschließt, ihm und seiner Gemeinde ihr Vermögen und ihren Ruf opfert, all ihren Phantasien und Liebhavereien Lebenswohl sagt, ihre eigenen Schriften widerruft, alle bestehenden Kirchen für Babel erklärt, und mit Labadie sein Wanderleben in Widdelburg, Amsterdam, Herford, Altona theilt, um zuletzt wenige Jahre nach ihrem geistlichen Freund nach längerem Leiden zu sterben, nachdem sie kurz zuvor den zweiten Theil ihrer Eucleria vollendet. Doch solche außerordentlichen Erscheinungen dürfen eben auch nicht mit den gewöhnlichen Maßstäben gemessen werden: war sie doch, wie der alte Ebert meint, „so gelehrt und mit Wissenschaften und Künsten ausgezieret, daß man unter dem weiblichen Geschlecht entweder nie, solange die Welt gestanden, oder doch nur alle 1000 Jahre einmal ein so trefflich Exempel antreffen wird, daher sie auch aller Augen auf sich zog und als ein Auszug der Gelehrsamkeit angesehen wurde“. Und dabei war sie, wie versichert wird, eine weibliche Schönheit: „ein hoher Grad weiblicher Anmuth spricht aus ihren Zügen, ein außerordentlicher Geist aus ihren großen sinnigen Augen“. Sie ist keine protestantische Heilige, auch kein Ideal einer christlichen Jungfrau; aber wie ihr Name sagt

und wie der Titel ihrer Hauptschrift es andeutet, — eine Maria war sie, eine Jüngerin Christi, die Alles für Schaden geachtet, um dem Heiland in ihrer Weise zu dienen, und um das „gute Theil“ zu gewinnen, das nicht von ihr soll genommen werden.

Wagenmann.

Louis von Schrautenbach's Religionsideen eines Ungelehrten. Mit einer biographischen Einleitung im Auszug herausgegeben von Dr. Hermann Plitt. Gotha, F. A. Perthes. 1876. 8. X u. 101 SS.

L. C. von Schrautenbach, „der gläubige Politicus“, wie Zinzendorf ihn nennt, „der Weise von Lindheim“, wie er nach seinem väterlichen Erbgut genannt wird, war bisher bekannt durch seine vor 1782 geschriebene, aber erst 1851 von F. W. Kälbing zu Gnadau herausgegebene Lebensbeschreibung von Zinzendorf — „unstreitig das geistvollste Werk, das über Zinzendorf geschrieben worden“, und als Schilderung eines Zeitgenossen von urkundlichem Werth für die Geschichte der herrnhutischen Brüdergemeinde. Außer diesen geschichtlichen Aufzeichnungen hat derselbe noch ein zweites handschriftliches Werk hinterlassen und testamentarisch der Unitäts-Direction übergeben, unter dem Titel: Religionsideen eines Ungelehrten. Es ist eine von dem Verfasser nicht für die Veröffentlichung bestimmte, daher auch der einheitlichen Ordnung und stilistischen Abrundung ermangelnde, oft in breiten Wiederholungen sich ergebende Reihe von apologetischen Reflexionen oder religionsphilosophischen Meditationen, veranlaßt durch die 1774 ff. erschienenen Wolsenbüttler Fragmente. Indem der Herr Herausgeber, der den Lesern unserer Jahrbücher längst bekannte Verfasser der „Theologie Zinzendorf's“, nach einer vorangeschickten biographischen Einleitung (freilich zu unserm Bedauern keiner vollständigen Biographie), einige Auszüge aus diesen Religionsideen mittheilt, so befriedigt er damit nicht bloß ein geschichtliches oder literar-historisches Interesse, sondern will zugleich dem Geschlecht der Gegenwart einen Dienst erweisen durch diese aus dem Jahrhundert der Aufklärung und des beginnenden Kampfes zwischen Glauben und Unglauben zu uns herüber tönende prophetische warnende Stimme, eine wirksame Mahnung an die Halben und Schwankenden, sich nicht hinreißen zu lassen von dem Taumel des modernen Bewußtseins. Denn „Wahrheit veraltet nie“; und „der Kampf der Gegenwart um Werth und Wesen der christlichen Religion ist ja nur eine neue Phase in der großen Bewegung der Geister, die seit mehr als einem Jahrhunderte in unserm Vaterlande vor sich geht.“ Besondere theologische Tiefe oder philosophischen Scharfsinn wird in diesen zufällig entstandenen Betrachtungen eines „Ungelehrten“ Niemand erwarten; an originellen, kernigen Gedanken und treffenden Bemerkungen fehlt es aber nicht, und für den Theologen liegt, wie der Herr Herausgeber mit Recht bemerkt, ein spezielles Interesse noch darin, daß Vieles an Zinzendorf, Anderes an Schleiermacher erinnert, wie er einerseits einer vernünftigen Toleranz das Wort redet, andererseits eine Zeit weissagt, wo man auch die Eitelkeit der Heterodoxie, die Leerheit des Deismus, die Thorheit des Atheismus erkennen, und wo die Lebensmacht der Religion sich neu erheben wird. Denn „so wenig die Resultate der Menschen vernichtet werden können, so wenig vernichtet man die Religion oder bringt sie

aus der Welt. Es kann ein Scheusal an ihre Stelle treten unter der sich ihrer unwürdig machenden Menge; vernichtet wird sie nie. Ein ewiges Licht von oben zeigt sie; sie ruht auf Felsengrund in der Seele des Menschen." - Wir schließen mit dem Wort, das Schrautenbach's Grabchrift bildet in der Gruftkapelle zu Lindheim: „Sein Leben war ein Segen für seine Zeitgenossen; auch sein Andenken bleibe ein Segen!“ Dazu möge auch diese Publication in ihren Kreisen beitragen.

Wagenmann.

Gesammelte prosaische Schriften von M. Albert Knapp. Nach Anordnung des sel. Verfassers herausgegeben. Erster Theil: Altwürttembergische Charaktere. 1870; Zweiter Theil: Sechs Lebensbilder. Stuttgart, J. F. Steinkopf. 1875. 8. VIII u. 400 S.

Der liebe selige Stadtpfarrer Knapp, als schwäbischer Dichter und geistlicher Viederksammler weithin auch außerhalb seiner Heimath bekannt und bei Allen, die ihn kannten, als geist- und gemüthvoller Mann und Christ unvergessen, hat neben seinem reichen poetischen Nachlaß auch eine Reihe von prosaischen Arbeiten hinterlassen, theils Ungedrucktes, wie namentlich die von seinem Sohne herausgegebenen Autobiographischen Aufzeichnungen (Stuttgart 1867, vgl. die Palmer'sche Anzeige in diesen Jahrb. Band XIII, S. 172 ff.), theils Solches, was anderwärts bereits gedruckt, aber an verschiedenen Orten, besonders in dem von Knapp herausgegebenen christlichen Taschenbuch Christoterpe oder sonst, zerstreut war. Eine Sammlung dieser zerstreuten Aufsätze war schon von dem Verfasser beabsichtigt, aber erst nach seinem 1864 erfolgten Tod zu Stande gekommen in einem schon 1870 erschienenen Bändchen, enthaltend vier altwürttembergische Lebensbilder: Hedinger, Herzogin Magdalene Sibylle, Philipp Friedrich Hiller, Jr. (Hr. Steinhöfer, nebst einem Anhang (Monologen über die Versöhnung)). Darauf folgen in dem jetzt vorliegenden zweiten Bändchen, von dem Sohn des Verfassers revidirt und redigirt, auch an einigen wenigen Stellen, wo es nöthig erschien, mit pietätsvoll schonender Hand ergänzt oder berichtigt, sechs Lebensbilder — 3 aus der württembergischen Heimath des Verfassers, nämlich 1) der Stuttgarter Waisenlehrer Jeremias Flatt, starb 16. Jan. 1822, ein Verwandter der beiden gleichnamigen Theologen aus der alten Tübinger Schule, 2) Christian Adam Dann, Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart, geb. 24. Dec. 1758 am Christabend in Tübingen, gest. 19. März 1837, — „ein Prediger der Gerechtigkeit und ein Seelsorger, dessen in Württemberg — und wohl auch in der übrigen evangelischen Kirche nie wird vergessen werden, solange sie das lautere Wort Gottes bewahrt“; 3) das Bild eines frommen Laien und einfältigen Bibelschreibern aus dem Arbeiterstande, Philipp Eberhard Börner, gest. 1833. Ihnen voran gehen aber drei Namen von allgemeinerem und bekannterem Klang: der Jesuitendichter Jakob Balde, geb. 1604 zu Ensisheim im Elsaß, gest. 1668 zu Neuburg an der Donau, derselbe, dessen Andenken nach langer Vergessenheit zuerst von Herder wieder erneut und der neuestens mehrfach Gegenstand ausführlicherer Beachtung und Behandlung

geworden ist (Westermayer, München 1868. Schrott und Schleich, München 1870); sodann der Dystiker, geistliche Dichter und Reberhistoriker Gottfried Arnold, dessen „Wahrer Christenspiegel“ und „Geistliche Lieder“ Knapp 1845 neu herausgegeben und mit dieser biographischen Skizze eingeführt hat (als neuere Bearbeitungen wäre jetzt nicht blos die von Steinmeyer 1867, sondern vor Allem die, gerade im biographischen Theil verdienstliche Monographie von Dibelius zu nennen gewesen). Das sechste Lebensbild endlich ist dasjenige des Grafen von Zinzendorf, das ursprünglich der von A. Knapp veranstalteten Sammlung seiner geistlichen Gedichte (Stuttgart 1845) beigegeben war, auch dieses trotz der vielen neuen Bearbeitungen des Lebens und der Theologie Zinzendorf's immer noch eine der besten, wärmsten und ansprechendsten Darstellungen seines Lebens. Das ist's ja überhaupt, was den bleibenden Werth dieser Lebensbilder ausmacht. Nicht fleckenlose Heilige sind es, die Knapp darstellen will, wohl aber edle markige Gestalten, Männer voll Geist und Leben, voll Liebe und Opfermuth, ungleich in der äußeren Verfassung, im Adel der Gesinnung einander ebenbürtig. Anderseits sind es nicht neue historischkritische Forschungen, die der Biograph anstellt, und aus denen er seine Lebensbilder mühsam und vorsichtig abwägend zusammensetzt. Vielmehr erweist sich der Dichter auch hier auf dem Felde der Biographie als ächter Künstler durch den offenen Blick, womit er sein Object erfast, ihm die charakteristischen und sympathischen Züge abzieht und diese durch geschickte Beleuchtung und Gruppierung in's rechte Licht zu setzen weiß, durch die liebevolle Hingabe an den erfassten Gegenstand, die plastische Gestaltung und farbige Ausföhrung, wodurch er auch den Leser zu interessiren, anzuregen und zu erwärmen und ihm die richtigen praktischen Nuzanwendungen für Herz und Leben zu appliciren weiß. Und was in diesen Lebensbildern, so verschieden sie auch sein mögen, vor Allem anmuthet, das ist des Verfassers bei aller christlichen Entschiedenheit dennoch milder, weitherziger, für alles menschlich Schöne und Edle, wo es sich auch finden mag, offener und empfänglicher Sinn, — jene echt evangelische Weitherzigkeit, wie sie eben nur bei tiefgegründeten und innerlich gereiften christlichen Persönlichkeiten sich findet, die je näher dem Centrum, einen desto freieren Horizont gewinnen. So ist es nicht blos eine belehrende und erbauliche Lectüre, was diese Knapp'schen Lebensbilder gewähren, sondern sie bilden auch einen Beitrag zur biographischen Kirchen- und Kulturgeschichte, zu jener Geschichte des christlich-sittlichen Lebens, die eben nur durch liebe- und verständnißvolle Versenkung in die unendliche Vielheit und Vielgestaltigkeit einzelner christlicher Persönlichkeiten und Lebensgänge sich aufbaut.

Wagenmann.

The Scottish Philosophy, biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton. By James McCosh, LL.D., D. D. President of the College of New Jersey, Princeton. London, Macmillan and Comp. 1875. VII u. 481 S.

Raum war das Buch von Dr. Edm. Pfeiderer „Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie als abschließende Zersetzung der englischen Erkenntnißlehre, Moral und Religionswissenschaft“ (Berlin, G. Reimer, 1874)

erschieden, so beschenkt uns der berühmte Verfasser mit dem in der Ueberschrift genannten Werk, das leider mit Pfleiderer's Werk noch nicht bekannt war, aber gleichwohl als ein überaus willkommenes und werthvolles zu bezeichnen ist. Es war in diesen Jahrbüchern schon im Jahrg. 1861 von andern Schriften desselben Verfassers die Rede, und von ihm zu rühmen, daß er bei aller Achtung vor Sir Will. Hamilton und dessen extravagantem Anhänger Mansell sich seine philosophische Selbstständigkeit bewahrte und einen Ausweg aus dem Labyrinth suchte, in das eine einseitige Verfolgung des Kantischen Kriticismus und eine auf allgemeinem Scepticismus sich ansiedelnder kritikloser Autoritätsglaube verlegt. Damals war Dr. MacCosh noch Professor in Belfast; inzwischen ist er einem sehr ehrenvollen Ruf als Präsident des College in Princeton, eines der bedeutendsten und angesehensten in Amerika gefolgt, und hat nach den früher hier erwähnten Schriften: „über die Methode der göttlichen Weltregierung“ und „über Geistesanschauung“ (Intuition of the Mind), eine „Vertheidigung fundamentaler Wahrheit — zugleich als Prüfung von John Stuart Mill's Philosophie, 1806“; ferner ein Werk über formale Logik unter dem Titel „Gesetze des discursiven Denkens, 1873“, außerdem religions-philosophische Schriften: Das Uebernatürliche im Verhältniß zum Natürlichen, 1872, „Christenthum und Positivismus“, in Vorlesungen über natürliche Theologie und Apologetik, 1872, herausgegeben und sich dadurch, wie durch seine Reformpläne für das akademische Studium, mit denen er sein neues Amt in Princeton eröffnete (Academic Teaching in Europe, being Dr. McCosh's Address at his Inauguration as President of the College of New Jersey), steigende Autorität und hohes Vertrauen erworben. Daneben hat er als Presbyterianer von echtem Schrot und Korn sehr warme praktische Interessen für die Kirche, ist eines der einflußreichsten Mitglieder der evangelischen Allianz, einer der Hauptunternehmer des Planes einer Verbindung sämtlicher presbyterianischer Kirchen der Erde. Es theilten sich früher die Presbyterianer Amerika's in die New School — (besonders durch das Union Seminary in New York und die DD. Henry B. Smith, Shedd, Hitchcock u. s. w. vertreten) — und in die Old School, deren Haupt der ehrwürdige D. Hodge in Princeton ist. Sie haben aber seit einigen Jahren sich wieder vereinigt und es dürfte von McCosh's Geist und Lehrweise eine Befestigung der Einheit dieser zwei getrennt gewesenen Kirchen-Parteien ausgehen.

Es ist ein Denkmal patriotischer Pietät, was der Verfasser nach seiner Uebersiedelung in den Westen, seiner Heimath gewidmet hat; dasselbe ist aber auch für die Geschichte der Philosophie überhaupt werthvoll und füllt in dankenswerthester Weise eine Lücke in unserm Wissen aus, von der wir erst jetzt sehen, wie groß sie ist. Denn in achtundfünfzig Nummern giebt er fast ebensoviel Schilderungen von schottischen Philosophen seit Shaftesbury, deren Namen zu einem guten Theil bisher auf dem Continent so gut wie unbekannt waren. Neben längeren oder kürzeren biographischen Skizzen werden ihre bedeutenderen literarischen Producte, aus diesen aber charakteristische Auszüge und längere und kürzere Beschreibungen ihres philosophischen Standpunktes gegeben. Die biographische Anlage des Werkes trägt nicht wenig zur Lebendigkeit und Farbe der Darstellung bei; aber die Gefahr des Atomistischen und Abrupten wird mit Geschick und Kunst dadurch vermieden, daß nach einer Einleitung über den Familiencharakter des

schottischen Geistes der äußere und innere Zusammenhang der philosophischen Standpunkte der einzelnen Männer aufgespürt und die Fortbewegung der schottischen Philosophie in ihnen lichtvoll geschildert wird. Mit Recht hat auch Pfleiderer S. 3 das kettenartige Zueinandergreifen und Zusammenarbeiten der englischen Entwicklung hervorgehoben und auf die Geradlinigkeit und Stetigkeit des dortigen Wesens und Wachstums aufmerksam gemacht, welche durch die insulare Lage und den Associationstrieb dieses Volkes begünstigt eine eingeschlagene Richtung in solider, gründlicher Weise gemeinsam durchlebt und zwar so, daß eine Generation in das Werk der früheren einsetzt, statt in sprunghaftem, wenn auch originellem Denken immer wieder von vorne anzufangen.

Mac Cosh, bewandert auch in der philosophischen Literatur der Deutschen und der Franzosen, bemerkt, andere Nationen, besonders die Deutschen, besäßen viele Bearbeitungen der Geschichte ihrer Philosophie; aber von der schottischen gebe es noch keine Bearbeitung, die irgend genüge. Dugald Stewart's historische Dissertationen in seinen Eloges of Reid and Adam Smith halten sich zu sehr im Allgemeinen und seien sehr unvollständig, mit parteiischem Interesse geschrieben. V. Cousin's Philosophie Ecossaise sei werthvoll, er wisse die schottischen Metaphysiker richtig zu würdigen, aber als Fremder wisse er den schottischen Nationalcharakter und dessen Zusammenhang mit der Philosophie nicht eindringend zu verstehen. Auch sei sein Werk fragmentarisch und mehr kritisch als darstellend. Er selbst will besonders eingehend D. Hume behandeln, dem der Geschichtschreiber noch fehle (S. 113 — 161).

Zuerst zeigt Mac Cosh, die schottische Philosophie bilde eine Einheit, trage Familiencharakter, nicht bloß weil ihre Träger Schotten waren, sondern noch mehr in ihrer Methode und Lehre sowie in ihrem Geiste. Sie habe scharfgeschnittene, feste, eigenthümliche Gestalt, mehr durch das Knochengerüste als durch Fleisch und Muskeln charakterisirt.

Als gemeinsame Grundzüge bezeichnet er folgende: 1) Sie verfolgt bewußt und absichtlich die beobachtende Methode, die Induction aber verwendet sie systematisch, besonders zu psychologischen Forschungen. So Hutcheson und Turnbull, Reid und Stewart. 2) Als Mittel der Beobachtung verwendet sie das Selbstbewußtsein (consciousness, internal sense). Die Beobachtung hat in der schottischen Philosophie nicht den Sinn, als ob aus Gehirn, Nerven, überhaupt aus der Physiologie der Geist (mind) sollte erkannt werden, obwohl ein Reid, Brown, Hamilton auch in Physiologie wohl bewandert waren. Auch John Locke's „Empiricismus“, dem die Seele tabula rasa ist, genügt ihr nicht; sie will all ihren Inhalt nicht von außen, sondern von innen, aus den Beobachtungen des Selbstbewußtseins schöpfen, nicht nur des individuellen, sondern auch des Bewußtseins der Menschheit, weil sich dasselbe in Rede, That, in den Gesetzen der Sprache, in der Welt des Glaubens und der Gefühle ausdrückt. 3) Dieser Welt der Beobachtung oder geistigen Erfahrung liegen aber gewisse Principien zu Grunde, die der Erfahrung vorangehen, von ihr unabhängig sind, aber durch Beobachtung ergriffen werden. Dadurch unterscheidet sich die schottische Philosophie ebenso von Sensualismus und „Empiricismus“, wie von Dogmatismus und rein apriorischer Speculation. Durch Beobachtung nämlich werden Principien entdeckt, welche, weit entfernt Produkt der Beobachtung und Erfahrung zu

sein, den Geist selbst mit constituiren und so die Sanction des Schöpfers selbst für sich haben. Dieselben werden verschieden von Verschiedenen in der Schule beschrieben. Hutcheson nennt sie Wahrnehmungen (*senses*); Reid bezeichnet sie als natürliche, originale, nothwendige Principien des *Common sense*; Stewart als die fundamentalen Gesetze menschlichen Denkens und Glaubens; Brown macht sie zu einfachen, originalen Intuitionen; Hamilton beschreibt sie verschieden, betrachtet sie aber am liebsten nach Kant's Art als apriorische Formen oder Bedingungen der Erkenntniß. Sonach nähert sich die schottische Philosophie in all diesen Gestalten den rationalen und apriorischen Systemen, unterscheidet sich aber wesentlich von apriorischen Speculationen dadurch, daß nicht von abstracten philosophischen Grundsätzen ausgegangen wird, sondern nur solche Gesetze oder Principien zugelassen werden, von welchen durch Selbstanschauung gezeigt werden kann, daß sie in der eigensten Constitution des Geistes selbst enthalten sind. Apriorische Principien seien in dem Geist, aber darum sei doch nicht durch apriorische Speculation eine Philosophie zu construiren: wir können immer nur statt eines ganzen, geschlossenen Systems einzelne Theile der Wahrheit erkennen.

Diese schottische Philosophie nun habe auf die Bildung des schottischen Geistes, auf seine ganze Kultur den ausgedehntesten Einfluß ausgeübt und ihre Wirkungen weit über Schottland hinaus ausgedehnt, nicht bloß auf Irland, besonders die Provinz Ulster, sondern auch auf Frankreich, wo Cousin gegen den herrschenden Materialismus, Ekepticismus, Atheismus sich besonders auf die schottische Philosophie gestützt habe; ja auch auf England und Deutschland habe sich der Einfluß derselben erstreckt. Kant bekenne durch Hume aus dem Schlummer des philosophischen Dogmatismus geweckt worden zu sein*). John Stuart Mill und die neuere Oxford'sche Schule (Mansell) stützen sich vornemlich auf gewisse Seiten von Hamilton, von welchem der Verfasser freilich auch wieder zugeben muß, daß er vielfach und nur zu sehr durch Kant bestimmt worden sei. Mit Ausnahme von Chalmers habe Keiner der schottischen Metaphysiker sich warm zum Christenthum bekannt; aber sie seien Vertreter der natürlichen Theologie gewesen und haben vor der Bibel Respect bewahrt.

Sollen wir noch ein Wort über den Gang der schottischen Philosophie nach Mac Cosh sagen, so verdient Beachtung seine Bemerkung, daß, so hoch auch Locke von derselben geschätzt werde, doch die angedeuteten Abweichungen bedeutend seien und weit mehr Einfluß Lord Shaftesbury auf ihre Häupter ausgeübt habe. Hutcheson habe fast nur seine Ideen verbreitet und systematisirt. Turnbull, der Gründer des Aberdeen'schen Zweiges der schottischen Schule, der den Thomas Reid vielfach bestimmte, ist von Hutcheson in seiner Lehre vom Geschmack und der Tugend abhängig, was auf die ästhetische Wendung der Ethik bei Shaftesbury zurückweist. Reid und Beattie haben ihren Lieblingsterminus *Common sense* von den *Characteristics* Shaftesbury's. Ebenso lasse

*) S. 273 erzählt Mac Cosh, er habe mehr Zeit, als er Jemand sagen möchte, der Nachforschung von Kant's Vorfahren in Schottland gewidmet, aber ohne Erfolg. Doch was er fand, ist: der Name Cant war im vorigen Jahrhundert in Forfarshire nicht selten; er sei auf manchen Grabsteinen verschiedener Kirchhöfe zu lesen. Ein Weber Jacob Cant wurde 1779 in die Gilde aufgenommen. Ein John Cant, gleichfalls in Brechin, kaufte für Manufactur und Handel in Leder ein Grundstück um 1796.

sich dessen Einfluß auf Hume und Monboddo nachweisen. Hume ist durch den Gegensatz gegen den empirischen Dogmatismus Locke's zu seinem Skepticismus getrieben, welcher zwischen Eindrücken und Ideen unterscheidend, die letztern alle als Copien von Eindrücken behandelt, die aber beide nach ihm kein Wissen geben. Die Eindrücke führen uns das Bewußtsein von Qualitäten zu, aber Eigenschaften sind nicht Substanzen, ja auch nicht objectiv real, wie Farbe, Schall, Hitze, Kälte, Geschmack beweisen; mit der Idee (Vorstellung) von Qualitäten haben wir noch kein Wissen von Substanzen. Unsere Eindrücke sagen uns nichts von Substanzen aus. Wenn aber das, dann auch nichts von dem Verhältniß von Ursache und Wirkung als einem Objectiven. Ebenso leugnet er ein Wissen von uns selbst wie von Objecten außer uns. „Wir wissen nur von momentanen Eindrücken, die Identität, die wir dem menschlichen Geist (Ich) zuschreiben, ist nur eine Fiction.“ Aber Hume's Skepticismus war (und hierin weicht Mac Cosh am entschiedensten von Pfländerer's Ansicht ab) nicht das letzte Wort der schottischen Philosophie. Das Ziel der schottischen Schule, wie namentlich Thomas Reid sie modificirte, war die Ueberwindung des hume'schen Skepticismus. Reid stellt dem Hume entgegen, daß Sensation uns in intuitiver Weise zum Glauben an die Existenz von äußeren Dingen leite, und daß die Zustände des Ich, durch Bewußtsein kund werdend, eine denkende Substanz zeigen. Reid untersucht die Natur der Sinne als Erkenntnißmittel und zeigt, daß in Begleitung der Sensation (des Sinneneindrucks) immer eine intuitive Perception einer äußeren Welt statt finde. Ist die Existenz von „Eindrücken und Ideen“ nach Hume zuzugeben, so muß aus demselben Grunde auch Gewißheit von anderem zugegeben werden; wir haben Gewißheit — wie von jenen Eindrücken und Ideen — so von unserer eignen Existenz und der Existenz von äußern Dingen, sowie ein Innewerden von sittlich Gutem. Der Geist hat ursprüngliche Vernünftigkeit oder Common sense, welcher kurzweg entscheidet, daß es sich so und so mit den Dingen verhält, z. B. daß jede Wirkung eine Ursache haben muß. Man könne, meint Mac Cosh, zwar nicht sagen, daß Reid, dem Schärfe des logischen Denkens fehlte, sorgfältig und eindringend genug erörtert habe sowohl was die Sinne leisten, als daß im Geist eine ursprüngliche Ausstattung sei in Gestalt von Tendenzen und Gesetzen, welche zu nothwendigen und ewigen Wahrheiten führen und dieselben garantiren. Aber doch habe er genug geleistet, um die Angriffe des Skepticismus abzuschlagen. Widersprüche in unserer geistigen Constitution, wie sie Hume aufzeigen will, erkennt Reid nicht an; die schließliche Appellation an den Common sense bedeutet ihm nicht, daß Alle, sondern nur daß Alle die gesunden Geistes sind, kraft der Constitution ihrer Natur Beifall geben nicht allem und jedem, sondern gewissen Grundprincipien, die mit einander nie im Widerspruch sind. Evidenz, sagt er in einer ungedruckten Abhandlung, ist der einzige und letzte Grund der Ueberzeugung. Evidenz durch sich selbst ist der denkbar stärkste Grund zu glauben, und wer für das, was durch sich evident ist, noch nach einem Grund fragt, warum es zu glauben sei, der weiß nicht, was er meint. Die Meinung ist dabei nicht, daß gewisse Wahrheiten als fertige Ideen, ohne daß ein formirender Denkproceß dazu gehörte, selfevident seien. Aber um so mehr blieb die Aufgabe sorgfältiger Erforschung stehen, was als durch sich evidente Wahrheit anzuerkennen sei, nicht blos im Gebiete der unerschöpflichen sinnlichen Anschauung, sondern auch und besonders im Gebiet des Geistes, wozu schon

Reid einen Anfang machte. Fester und klarer als Reid stellte James Beattie als Kriterium zur Unterscheidung einer erst durch Vorurtheil der Erziehung entstandenen Annahme von der Aussage des natürlichen Common sense Folgendes auf: Aussage des Common sense ist das, was durch seine innere Evidenz den Glauben erzwingt und durch Raisonnement nicht kann evidenter gemacht werden. Das sei richtiger, meint Mac Gosh, als mit Leibnitz und Kant auf die „Nothwendigkeit“ zurückzugehen. Erst Folge der selvevidence sei die Erkenntniß der Nothwendigkeit. Thomas Brown geht in dieser Linie fort und nennt die durch jene geistige Intuition zugänglichen Principien „Glauben“. Er nennt sie „unwiderstehlich“ — was nur ein anderer Ausdruck für die in Deutschland übliche Bezeichnung „der Nothwendigkeit“ ist, und an Fr. Heinr. Jacobi erinnert. Doch es würde zu weit führen, die verschiedenen Wendungen der schottischen Philosophie, eines Dugald Stewart, Alison, Jeffroy, James Mill, Chalmers u. A., zu Gunsten fundamentaler Wahrheiten, die uns zugänglich sind, weiter zu begleiten. Es möge nur noch beigelegt werden, daß Mac Gosh's Behandlung von Hamilton nicht frei von der Parteilichkeit der dankbaren Liebe sein dürfte. Gewiß war Hamilton einer der größten Gelehrten Englands und auch sein Scharfsinn soll so wenig bestritten werden, als die männliche Kraft seiner Sprache. Allein schwerlich kann ein philosophischer Fortschritt ihm zugeschrieben werden. Er fällt zu dem Standpunkte von Hume in Beziehung auf Erkenntniß wesentlich zurück. Kleinmuth und Verzagtheit ist ebenso ein Fehler, wie übermäßiges Selbstvertrauen, das unablässig den Deutschen vorgeworfen wird. Der Skepticismus ist bei Hamilton noch durch eine ernstere sittliche und religiöse Gesinnung moderirt. Aber er langt bei einem nothwendigen Nichtwissen (nescience) an, weil unsere geistige Organisation, sobald wir ihre Kräfte brauchen, uns in Widersprüche führe, was man nur als eine desperate, aber nicht bewiesene Behauptung bezeichnen kann. Mac Gosh sieht selbst sehr wohl ein, wie dieser Standpunkt des Nichtwissens für den englischen Geist der Gegenwart eine doppelte Gefahr mit sich gebracht hat, die in dem jüngern Geschlecht sich schon nur zu deutlich manifestirte. Einerseits die Gefahr, den Geist und seine Freiheit preiszugeben an äußere Autoritäten, denen die Verzeiwlung an Erkennbarkeit der Wahrheit sich ebenso willkürlich wie feige unterwirft. Und dahin gehören die katholisirenden Tendenzen an der Universität Oxford. Andererseits bricht, wenn es kein Wissen giebt, Materialismus, Atheismus, Leugnung der Seele, ihrer Unsterblichkeit, ihrer sittlichen Bestimmung, zumal in unseren Tagen unwiderstehlich hervor. Dieser doppelten Gefahr, welche in der Wirkung, nicht in der Absicht des einflußreichen W. Hamilton liegt, werden wir aber nicht mächtig werden, wenn wir mit Hamilton über das Streben der deutschen Philosophie nach Kant nur den Stab brechen. Beweist doch Mansell in Oxford auf der einen, John Stuart Mill und Herbert Spencer auf der andern Seite, wohin es führt, bei der bloßen nescience von Hamilton stehen zu bleiben, oder auf den verbotenen Wegen des französischen Positivismus (von Aug. Comte) oder mittelalterlicher Autoritätstheorien Remedur und Sättigung zu suchen. Die Zustimmung zu Hamilton's wegwerfenden, hochfahrenden Urtheilen über unsere deutschen Philosophen nach Kant wird Mac Gosh um so weniger aufrecht erhalten können, als auch er die nothwendige Anerkennung apriorischer Principien oder ewiger Wahrheiten,

die selbst evident sind und durch eine geistige Intuition, durch Anschauung des geistigen Lebens gewonnen werden, nicht bestritten, sondern zugelebt. Der Unterschied zwischen dem, was er, als ein echter und bewußter Sohn der schottischen Philosophie will und erstrebt, und zwischen der eigenthümlich deutschen d. h. speculativen Philosophie scheint sich nur darauf zu reduciren, daß die schottische Weise meint, bei der Arbeit des Suchens der durch sich evidenten, ewigen Wahrheiten stehen bleiben zu müssen — ein Werk, das auch die deutsche Philosophie betreibt und als nothwendig anerkennt, — während die deutsche Speculation, nach dem durch Induction und Intuition die fundamentalen Wahrheiten gefunden sind, auf dem Boden derselben Posto faßt, um von ihm aus constructiv und deductiv zu verfahren und immer wieder die Versuche zur Construction eines philosophischen Systemes zu erneuern, was mit der Bestimmung des Menschen, eine Totalität zu sein und zu haben, unauflöslich zusammenhängt.

Berlin.

Dr. Dörner.

Systematische Theologie.

Unterricht in der christlichen Religion. Von Dr. Albrecht Ritschl, K. Consistorialrath und ord. Professor der Theologie an der Universität Göttingen. Bonn, Adolph Marcus. 1875. VI u. 84 S.

Der Verfasser scheint die Wahrnehmung gemacht zu haben, daß es mit dem Religionsunterrichte in den obersten Klassen des Gymnasiums nicht gut bestellt sei. Im besten Falle pflegt man zwischen der Neigung, den Schülern gewisse gemüthliche Anregungen zu geben, und dem Bestreben zu schwanken, sie mit dem Inhalte der Kirchenlehre genau bekannt zu machen. Das Letztere herrscht heute vor, freilich mit recht übeln Erfolgen, da die meisten nichttheologischen Schüler eine hochgradige Abneigung gegen Kirche und Religion gerade aus diesem Zweige des Unterrichtes mitzunehmen pflegen. Das Ziel, den Schüler mit einer solchen Kenntniß des Christenthums auszustatten, welche dem reinen Inhalte unsrer Urkunden sich am meisten nähert und zugleich eine christliche Lebensanschauung vermittelt, welche den gewöhnlichen Zweifeln und Angriffen wirklich Stich hält — dieses Ziel wird nur von Wenigen scharf in's Auge gefaßt, noch seltner mit den geeigneten Mitteln erreicht. Den Männern, welche jenes Ziel verfolgen, bietet der Verfasser seine Hülfe dar. Das Schema der lutherischen Dogmatik (obgleich durch Petri's formell sehr gewandtes Lehrbuch in den dem Verfasser nahestehenden Kreisen am meisten verbreitet) entspricht nicht jenen Erfordernissen. Dazu enthält es zu viel Theologie, zu wenig Religion und bietet keineswegs die nöthige Vollständigkeit, ohne welche der christliche Grundgedanke stets verkümmert erscheinen wird. Jenes theologische Moment erweist sich aber mit nichts als die überzeugungskräftige Form, in welcher die religiöse Idee sich vor dem denkenden Geiste als Wahrheit bezeugt. Die Lehre von der Person Christi ist nachweislich von der platonischen Weltanschauung aus entworfen, so daß die Idee jener Person, welche als die göttliche Idee von der Welt vorausgesetzt ist, zugleich als wirkliche präexistente Person mit dem Prädikate der Gottheit erkannt wird. Die Lehre

von dem Erlösungswerke Christi, nicht frei von Spuren der pharisäischen Weltanschauung, gründet sich auf die Annahme einer gegenseitigen Rechtsordnung zwischen Gott und dem Menschen, welche ursprünglich bestehen und als der Maßstab der Erlösung aus Gnade unverändert bleiben soll. Die Aufgabe des christlichen Lebens wird in der Dogmatik so gestellt, daß das Subject desselben sich stets auf seine vorherrschende Sündhaftigkeit beurtheilen, niemals aber in der Gotteskindschaft und im Reiche Gottes Fuß fassen soll. Die richtige Darstellung könne nur erfolgen vom Standpunkte der mit Gott versöhnten Gemeinde aus. Weil aber im Laufe der Geschichte (so lesen wir S. 3) dieser Standpunkt mannigfach verschoben ist, so gilt als Grundsatz der evangelischen Kirche, daß man die christliche Lehre allein aus der Schrift schöpfe. Die neutestamentlichen Urkunden begründen nämlich das sachgemäße Verständniß der christlichen Religion vom Standpunkte der Gemeinde darum, weil die Evangelien in dem Wirken ihres Stifters die nächste Ursache und die Bestimmung der gemeinschaftlichen Religion haben, die Briefe aber den ursprünglichen Stand des gemeinschaftlichen Glaubens in der Gemeinde erkennen lassen, und zwar diesen in einer Gestalt, welche noch nicht durch die Einflüsse getrübt ist, die schon im zweiten Jahrhundert das Christenthum als katholisch ausgeprägt haben.

Schon diese eminent kirchliche Auffassung ist didaktisch von großer Bedeutung. Sie knüpft gleichsam direct an den Ertrag der Confirmation an, durch welche der Schüler mündiges Glied der Gemeinde geworden ist. Er soll sich des Zweckes seines Christseins bewußt werden, wie der Gründe, auf welche hin er dieses Christseins, der Gotteskindschaft sich getrösten kann. Demgemäß stellt der Verfasser mit vollem Rechte die Idee des Reiches Gottes obenan, behandelt im ersten Theile dieselbe theils als religiöse Idee, theils als sittlichen Grundgedanken, im zweiten die Versöhnung durch Christus, im dritten das christliche Leben, im vierten spricht er von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung. — Auf den sachlichen Inhalt können wir hier natürlich nicht näher eingehen, obgleich und hier eine Fülle eigenthümlicher, zutreffender, oft mit kurzem Worte bedeutsame Schwierigkeiten lösender Bemerkungen überall entgegentritt. Der richtige Zweck des Religionsunterrichtes muß nämlich durch diese Arbeit insofern erreicht werden, als alle Lehren in ihrem organischen Zusammenhange mit den religiösen Bedürfnissen und Pflichten des Gemeindegliedes beleuchtet werden, und durchweg die enge Verknüpfung der religiösen und sittlichen Seite deutlich hervortritt. Freilich rücken viele Lehren tief in den Hintergrund, welche noch heute in der theologischen Controverse einen breiten Platz einnehmen — aber eben dies ist ein neuer Vorzug des Buches. Die Darstellung trägt ganz das eigenthümliche Gepräge des Verfassers, erscheint indessen hier durch besondere Schärfe und Präcision ausgezeichnet. Die Schrift ist freilich zunächst für Gymnasiallehrer bestimmt, erst in zweiter Linie für die Schüler selbst. An jene tritt die doppelte Aufgabe heran, sich in die gesammte theologische Anschauung des Verfassers tüchtig hineinzuarbeiten und den Inhalt des vorliegenden Lehrbuchs in solcher Weise didaktisch auszumünzen, daß die Schüler es leicht fassen. Aber in welchem Falle bliebe dem Lehrer Beides erspart? Und wird nicht seine Mühe ungleich reicher gelohnt werden, als wenn er jene Durchdringung und diese Ausmünzung mit Systemen versucht, deren Schlüssel in fremdartigen, nichtchristlichen Anschauungen liegt? Ref. glaubt aus

früherer, mehrjähriger Erfahrung sprechen zu dürfen, wenn er die Darstellung dieses Lehrbuches für nichts weniger als zu schwierig erklärt, grade von pädagogischen Zwecken und didaktischen Rücksichten aus. Uns dünkt, der Lehrer müsse fort und fort die Erfahrung machen, daß er durch diese Darstellung des Christenthums den Schülern eine feste, klare Ueberzeugung auf den Lebensweg mitgiebt, die sich nicht so leicht entwurzeln läßt. Höchst instructiv sind die vielfachen Winke, welche der Verfasser einstreut, betreffend die wirkliche oder scheinbare Aehnlichkeit christlicher Aussagen mit Anschauungen, welche auf dem Boden des Heidenthums erwachsen sind. Gene starke Ueberschätzung z. B. der antiken Lebensanschauung wie wir sie heute vielfach bei Philologen finden, hat ihren Ursprung nur zu oft in der höchst mangelhaften Art, in welcher sie auf der Schule christlichen Religionsunterrichts genossen haben. — Unsere Schrift hat endlich den eingestandenen Nebenzweck, solchen, welche das bekannte große dogmatische Werk des Verfassers studiren, einen Leitfaden zum Verständniß desselben zu bieten und deshalb möchten wir sie auch in den Händen recht vieler Studirender der Theologie erblicken, die daraus sicher die reichste Förderung ihrer Erkenntniß des Christenthums schöpfen werden.

• Tübingen.

E. Diestel.

Praktische Theologie.

Dr. H. Martensen, die Leidensgeschichte Jesu Christi. Zwölf Predigten. Deutsch von M. Michelsen. Gotha, Rud. Besser. 1876. 154 S. *)

Die Leidensgeschichte des Herrn ist eine so unerschöpflich reiche Quelle christlicher Wahrheit, daß sie auch auf dem Boden der homiletischen Literatur neue Blüthen treibt. Eine solche lieblich duftende Blume ist unstreitig die genannte Sammlung, welche sich einer größeren Sammlung von Predigten des Verfassers anreihet und von denen der Uebersetzer, der Prediger M. Michelsen aus Lübeck, in sehr verdienstvoller, mustergiltiger Weise dem deutschen Volke bereits eine Sammlung von Ordinationsreden unter dem Titel „Hirtenspiegel“ dargeboten hat.

Martensen's Name hat auf wissenschaftlichem Gebiet in Deutschland einen so guten Klang, daß wohl Viele unaufgefordert nach dieser Gabe greifen, um mit ihm auch als Prediger, als welcher er doch Wenigen zugänglich ist, näher Bekanntschaft zu machen. Sie werden sich in ihren Erwartungen nicht getäuscht finden. Die zwölf Predigten sind schlichte Vorträge über einige der wichtigsten Punkte der Leidensgeschichte, knüpfen sich an die Namen: Gethsemane, Petrus, Kaiphas, Judas, Herodes und Pilatus, Barabbas, Golgatha, zeichnen sich aus durch eine klare, lebendige Zeichnung der geschichtlichen Situation und entwickeln hieraus in ungesuchter Weise die christliche Heilswahrheit, die der Verfasser gerne an Katechismuserworte anlehnt und mit Gebetsworten umrahmt. Sie

*) Anm. der Redaction. Wenngleich diese Jahrbücher mit der Anzeige von Predigten sich in der Regel nicht befassen können, so nehmen wir, wie in früheren Fällen, auch jetzt keinen Anstand, zu Gunsten so hervorragender Predigtwerke, denen eine allgemeine und zeitgeschichtliche Bedeutung zukommt, eine Ausnahme zu machen.

sind nüchterne, aber kräftige Zeugnisse eines geläuterten Glaubenslebens, scheuen sich nicht, Mißstände der Zeit im geselligen Leben, in Staat und Kirche beim rechten Namen zu nennen und geben wohl Manchem, der auf dogmatischem Gebiet mehr Schärfe in den Begriffsbestimmungen wünschen möchte, den Eindruck, daß dem Verfasser mit seiner lebensvollen Weltanschauung und seiner milden Gemüthsrichtung ein besonderes Charisma, aus und zu der Gemeinde zu reden, gegeben ist.

Was uns demnach diesen Predigten in unserer Zeit ihre eigenthümliche Bedeutung zu geben scheint, ist für's erste ihre durchaus objective Haltung und keusche Schriftauslegung, der die Phrase in jeder Richtung, die Verkündigung eigener, besonders moderner Zeitrichtung schmeichelnder Gedanken, wie alle methodistische Geistestreiberei und drastische Effecthascherei auf der Kanzel ein Greuel ist. Obwohl in der Zeit des deutsch-dänischen Kriegs in Kopenhagen gehalten, enthalten diese Vorträge auch nicht eine Spur von jenem Schauffement, das die Reden unserer evangelischen Brüder in Frankreich durch ihre verlebende, oft geradezu gehässige Sprache ganz ungenießbar macht und dürften in dieser Hinsicht recht zum Muster dienen. Für's zweite verdient in diesen Predigten das richtige Ebenmaß hervorgehoben werden, in welchem Schriftauslegung und Application zu einander stehen, während in vielen Predigten heutzutage von diesen Erfordernissen die eine oder andere zu kurz kommt. Ganz besonders scheinen uns aber hier für's dritte in diesen Reden solche Eigenschaften sich zu vereinigen, die sie für gebildete Leser empfehlenswerth machen. Wenn an die Predigt mit Recht die Forderung gestellt wird, daß sie das Gepräge des Besten, was eine Zeit, ein Volk aufzuweisen hat, an sich trage, so gilt dies gewiß von diesen Predigten Martensen's. Was das sagen will, der lese, was Martensen in der zweiten Predigt von der Einsamkeit sagt und vergleiche damit Ischokke's Stunden der Andacht über dieses Thema, der lasse sich an dem Bilde des Pilatus den Skeptiker zeigen, dem mit dem Glauben auch jeder sittliche Halt verloren gegangen ist, der vertiefe sich einmal in diese Rede von Christi Lebenswort am Kreuz, von der Einzigkeit seiner Feinde und sehe zu, ob er nicht unversehens von abergläubischer Dogmenscheu, von manchem thörichten Vergerniß an Christo geheilt worden ist!

Wir wünschen diesen Predigten besonders unter den Gebildeten, die nicht ästhetischen Kunstgenuß, wohl aber einfache gesunde Nahrung suchen, einen ausgedehnten Leserkreis.

Herrenberg, K. Württemberg.

Schüz.

Beiträge zur Grundlegung der christlichen Glaubenslehre

von

C. F. Jäger,

Decan in Brackenheim (K. Württemberg).

Die christliche Glaubenslehre ist wissenschaftliche Begründung und Darstellung der christlichen Weltanschauung, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß die Welt und Weltentwicklung zu begreifen ist aus dem Wesen der göttlichen Vaterliebe, welche sich in der geschichtlichen Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu Christi als welterlösende Macht geoffenbart hat. Sie stützt sich zunächst auf die geschichtlichen Erfahrungen von den weltumfassenden Wirkungen der christlichen Geistesrichtung und von der noch nicht erschöpften Kraft des christlichen Geistestriebs, dem es bisher noch immer gelungen ist, nicht nur alle soliden Ergebnisse menschlicher Geistesarbeit für seine Zwecke zu verwerthen, sondern auch selbst eine höhere Stufe geistiger und sittlicher Bildung zu erzeugen und in der freien kindlichen Hingabe an die in Christo geoffenbarte heilige Vaterliebe Gottes und in der darauf sich gründenden Seligkeit des heiligen Dienstes der erbarmentenden Liebe ein Motiv für die menschliche Geistesentwicklung aufzustellen, welches auf alle Seiten und Entwicklungsstufen der menschlichen Natur anwendbar ist und zur Verwirklichung der höchsten Ideale des menschlichen Geistes zieht auf eine Weise, die selbst dem schwächsten Menschen die Theilnahme ermöglicht und die größten wie die geringsten Gaben und Kräfte der einzelnen menschlichen Persönlichkeiten zur ausgiebigsten Verwerthung bringt in gegenseitiger Förderung und Handreichung. Das von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi ausgehende und im Kampf bewährte Siegesbewußtsein des weltüberwindenden und heiligen Glaubens- und Liebesgeistes der Jüngergemeinde des Herrn enthält demgemäß auch die Principien der christlichen Glaubenslehre; sie entwickelt und rechtfertigt nur die metaphysischen Voraussetzungen, aus welchen die Erfolge und der Werth dieser christlichen Geistesrichtung zu erklären sind, und begründet damit die Ausichten und Hoffnungen

in welchen die christliche Jüngergemeinde nach der Verheißung des Herrn ihren Anspruch auf endgültige allgemeine Durchsetzung des in ihr waltenden Lebensgesetzes sich zum Bewußtsein bringt und bezeugt.

1. Die Verechtigung solcher wissenschaftlicher Weltanschauung auf Grund der urchristlichen, in ihren Wirkungen erprobten Ideale und Geistestriebe ist nun von verschiedenen Seiten bestritten. Die optimistische, vom Nützlichkeitsstandpunkt ausgehende Weltmannsphilosophie, welche einen nicht gering anzuschlagenden Einfluß unter allen Schichten der Bevölkerungen in den christlichen Kulturgebieten besitzt, hat auf Grund der Erfahrungsthatfachen die Ansicht aufgestellt, daß die bestehende Weltordnung den Menschen darauf hinweise, aus den eigenen und anderer Menschen sittlichen Gebrechen und Verirrungen, zumal wenn sie nicht weit über das innere Spiel der Gedanken und Begierden hinausgehen, sich nicht viel zu machen, sie durch kluge Abwägung der Vortheile und Nachtheile auf ein unschädliches Maß zu beschränken, an den Genüssen des Lebens mit Vorsicht sich zu betheiligen, dieselben durch Benutzung des aus schlimmen Erfahrungen Gelernten und mittelst geschickter Gliederung der menschlichen Gesellschaft möglichst vielseitig und ansprechend zu gestalten und den unüberwindlichen Rest von Uebeln mit leichtem Sinn zu tragen als eine unabwendbare metaphysische Nothwendigkeit, die als unvermeidliche Nebenbedingung und Nebenwirkung so vieler den Menschen zugänglicher Güter keinen Grund gebe, sich nach einer höheren, vollkommeneren Welt zu sehnen, dem Gang der Dinge mit dem christlichen Ideal der heiligen Liebe und eines Reichs der heiligen Liebe entgegenzutreten, mit Anerkennung einer Veröhnung in Christo der Welt den Druck eines beugenden, die Thätigkeit lähmenden Schuldgefühls aufzuladen und ihr eine Erlösung anzubieten, welche durch Verheißung einer über die Gränzen der jetzigen Weltordnung hinausgehenden Herrlichkeit den Sinn für möglichste Ausbildung der jetzigen Weltordnung schwäche. — Es läßt sich nun nicht leugnen, daß eine derartige Lebensrichtung, wie sie dieser weltmännische Optimismus empfiehlt, sich mit Erfolg längere Zeit durchführen läßt unter günstigen Umständen und von Menschen, welche entweder mit äußeren Glücksgütern, guter Gesundheit und guten Rathgebern gesegnet oder in Folge günstiger Begabung und Ausbildung ihrer Geistesgaben befähigt sind, mit wissenschaftlichen Entdeckungsreisen oder ästhetischen Ergötzlichkeiten das Gefühl von den Unvollkommenheiten und Nöthen des Lebens zu mildern. Allein auch unter günstigsten Umständen

konnten selbst die begabtesten Persönlichkeiten diese Lebensrichtung nicht endgültig festhalten, sobald ihnen Aufgabe und Befähigung zu tiefergreifender Wirksamkeit in's Ganze zugetheilt wurde, wie dies die Beispiele eines Salomo und Göthe beweisen, welche mit dieser Art von Weltweisheit eine erschöpfende lehrreiche Probe zu machen von der Vorsehung berufen waren. Der Mehrzahl der Menschen aber, zumal den mit minder günstiger innerer und äußerer Ausrüstung bedachten, bleibt diese Art, sein Lebensglück zu machen, ein verschlossenes Paradies und der Gedanke, wenigstens als Thorwächter an diesem Paradies zu den Freuden seiner bevorzugten Bewohner beizutragen, kann doch nur solche Gemüther beglücken, welche etwas wissen und geschmeckt haben von der Seligkeit der heiligen Liebe, die gerne arm wird, damit Andere durch ihre Armuth reich würden. Im Grund sind also diese weltfeligen Optimisten doch nur eine Art von Warmhauspflanzen, welchen Licht und Wärme der christlichen Liebe von Andern zu gut kommt und den Traum der Selbstgenügsamkeit zu träumen möglich macht, so lange die Geduld mit dem Hochmuth und der Frechheit solcher verzogener Kinder der menschlichen Gesellschaft nicht ausgeht und die Reaktion des Gewissens oder herbere Empfindungen von dem Ernst des Lebens- und Sterbenskampfes nicht doch schließlich solchem Zierpflanzentleben ein Ende machen. — Dennoch hat dieser weltmännische Optimismus nur damit seine Sache verdorben, daß er Wahrheiten, welche als untergeordnete Elemente begriffen sind, im Geist und Leben der heiligen Liebe Jesu Christi aus ihrem Zusammenhang gerissen und zu höchsten Grundsätzen hinaufgesteigert hat. Jesus hat wahrlich ein kleinliches Splitterrichten und pharisäische Scrupulosität auch nicht begünstigt und hat der sauersehenden pharisäischen Fastendisziplin gegenüber für das Recht christlicher Jüngersfreude und -freiheit auch im irdischen Lebensgenuß gestritten. Er hat, die Treue im Kleinen fordernd, dem Wahn gewehrt, als ob die christliche Hoffnung bei Vernachlässigung der irdischen Berufspflichten bestehen könne und in der Liebe gerade das stärkste Motiv geltend gemacht für eine praktische, die Einzelheiten des täglichen Lebens klug und gewissenhaft ausnützende Thätigkeit. Die irdischen Güter hält er nur dann für gefährlich, wenn der Mensch nicht reich ist in Gott, und erkennt recht gut auch die Gefahren und Versuchungen der Armuth. In seinen Gleichnissen gebraucht er gerne die Bilder von den Verhältnissen und Vorkommnissen des irdischen, häuslichen und bürgerlichen Lebens, von irdischen Freudenfesten bis hinaus zu dem

Gefange und dem Reigen und den Spielen der Kinder. Er freute sich mit den Fröhlichen, legte von dem Tag an, da er nach der Taufe am Jordan und den Versuchungen in der Wüste sein Lehramt begann, das Trauerkleid des Täufers Johannes bei Seite, freute sich der Pilien auf dem Felde, hielt den Leib der Kranken auch am Sabbat-tage einer Heilung für werth, und schätzte das irdische Leben als ein hohes, ganz besonders auch unter seines Vaters Fürsorge stehendes Gut, zu dessen Erhaltung um die erforderliche Speise zu bitten er im Vaterunser seine Jünger anweist: er nennt es eine Tageszeit, in der man wirken soll, ehe die Nacht kommt, da niemand wirken kann, und verschmäht es durchaus nicht, seinen Jüngern auch die Schlangenflugheit einzuschärfen. Die spätjüdischen Vorstellungen von einer ursprünglichen oder wesentlichen Unreinheit des natürlichen leiblichen Lebens liegen überhaupt ganz außerhalb des Gedankenkreises Jesu und der Apostel und werden gelegentlich zurückgewiesen. Ja, als schon der finstere Geist egyptischer, neuplatonischer, essenisch-therapeutischer und spätjüdischer Weltflucht und Menschenfeindschaft in die Kirche eingedrungen, sein Zerstörungswerk gegen die Ehe und das Familienleben schon im Gang war und die Hierarchie die Kirche, die bisher eine Märtyrerin war, zur Furie umzuwandeln mit leidigem Erfolge sich bemühte, hat die von diesem bösen finsternen Geist überfluthete anonyme Gemeinde unter dem Schutz des Ansehens apostolischer Namen in den sogenannten apostolischen Constitutionen (besonders im 6., 4. und 1. Buch) nochmals im Anschluß an die Rundgebungen der paulinischen Schule im Colosserbrief und in den Pastoralbriefen nachdrücklich protestirt gegen die infamen verbrecherischen Beschimpfungen des Familienlebens und namentlich der menschlichen Zeugungskraft, welche als ein Stück des Ebenbildes Gottes zu ehren, bessere Kirchenlehrer offen gefordert haben. Ganz deutlich tritt in den apostolischen Constitutionen die Ueberzeugung zu Tage, daß den Verirrungen einer negativen Ascese eine Einschmuggelung der *ἡμιὰ ἰουδαϊκὰ*, der *παράτηρήματα ἰουδαϊκὰ καὶ ἑλληνικὰ* in die Kirche zu Grunde liege. — Auch das optimistische Möglichkeitsprincip bestätigt die urchristliche Geistesrichtung, als eine in der Unterordnung unter den Geist der heiligen Liebe Jesu Christi und im Dienste dieses Geistes berechnete und anzuwendende Maxime. Denn obwohl nach christlichen Grundsätzen Geben seliger ist als Nehmen, so ist damit doch zugleich gesagt, daß das Nehmen, zumal das dankbare Nehmen, auch eine Seligkeit ist: und da jedem Gebenden ein

Empfangendes gegenübersteht, das durch das Geben erfreut werden soll, so ist der Werth und die Seligkeit des Gebens doch auch wieder bedingt durch den Werth und die beseligende Wirkung der Gabe auf den Empfänger. Der geistige Verkehr und die geistige Gemeinschaft der über sich selbst hinausgehenden heiligen Liebe bedient sich also der Nützlichkeitsberechnungen als eines Mittels zur Vethätigung ihres Triebes. Solche Erwägungen sind im Neuen Testament sehr oft nahe gelegt; statt aller anderen Stellen mag die Hauptstelle 1 Corinth. 12, 26, in ihrem Zusammenhang erklärt, zum Beweise dienen. Und wenn der feinere edlere Utilitarismus von dem Genuß redet, der in der Berufsthätigkeit selbst durch das Gefühl der Lebenskraftbethätigung und -erregung gefunden wird, so ist dieser Gedanke in veredelter Fassung ausgesprochen in dem Worte Christi: „das ist meine Speise, daß ich thue den Willen meines Vaters und vollende sein Werk.“ Die Grundlagen für eine utilistische Weltanschauung und Weltbildung sind also als untergeordnete Momente auch in der christlichen Glaubensrichtung enthalten. Allein das ist nun gerade der Stein des Anstoßes, daß sie in dieser Unterordnung angeblich verkümmern. Diese Klage ist ebenso berechtigt wie die Klage eines Blumenzüchters, der sich daran stößt, daß man in Obstgärten einfach blühende Bäume den gefüllt blühenden vorzieht, weil die letztern zwar schöner blühen, aber keine Früchte ansetzen. Es ist ganz richtig, daß die christliche Geistesrichtung einer Aufbauschung der utilistischen Weltanschauung und Weltbildung auf Kosten des sittlichen Ertrags entgegentritt. Sieht doch selbst eine besonnene Glückseligkeitslehre sich genöthigt, darauf hinzuweisen, daß weder die Arbeit zum Zweck der Erringung von Genußmitteln, noch der Genuß selbst auf Kosten der Gesundheit der Seele und des Leibes gesteigert werden dürfe, weil sonst die Genußfähigkeit ebenso wie die Erwerbsfähigkeit geschädigt würde. Ja sie muß sogar noch einen Schritt weiter gehen und in Anbetracht der so oft vorkommenden schweren Zwischenfälle, welche das Erdenglück des Menschen zerstören, den Rath geben, es möchte sich jeder Mensch mit seinen Gedanken und Begierden, seiner Arbeit und seinen Genüssen darauf einrichten, daß er in die Tage der Trübsal einen breiten starken Rücken zum Kreuztragen mitbringe, und halblaut wird nicht selten zugestanden, daß es denn doch für solche Zeiten gar nicht so übel sei, eine Portion Leidensfreudigkeit zu besitzen, welche bekanntlich viel schwerer zu erringen ist, als die Sterbensfreudigkeit. Auch findet man äußersten Falls es doch für gut, wenn die ekelhafteste und

häßlichste Krankheits-, Leidens- und Todesnoth durch den Lichtstrahl eines von Hoffnung des ewigen Lebens beseelten, gottergebenen und durch den Blick auf das heilige Liebesopfer Jesu am Kreuz beseligten und getrösteten Gemüths verklärt und auf diese Weise auch den darunter Mitleidenden die Pflege und Theilnahme erleichtert, ja sogar noch ein schönes Andenken als ein innerer Schmuck der Seele geschenkt wird. So etwas läßt sich aber eben nicht erreichen ohne ein schuld- freies, mit Gott versöhntes Gewissen und ohne ein kindliches, der heiligen Vaterliebe seines himmlischen Vaters gewisses und darin seliges Gemüth, dessen Erfahrungen der Apostel Paulus im 8. Kapitel des Briefs an die Römer ausspricht mit Worten, welche geradezu das zureichende Glaubensbekenntniß der echten christlichen Jünger- gemeinde enthalten. Ein Optimismus, welcher seine Glückseligkeits- lehre nicht gestört wissen will von christlichen Versöhnungs- und Er- lösungsangeboten, ist somit undurchführbar. — Auch der Vorwurf, daß die christliche Geistesrichtung auf eine über diese jetzige Weltord- nung hinausreichende, vollkommenere, höhere zukünftige Welt den Trieb zur Ausnutzung dieses irdischen Lebens lähme, trifft nur weitver- breitete und als lange schwere Krankheit in der Kirche noch nicht ganz überwundene Mißbildungen des christlichen Lebens in Folge halb- herziger Aneignung des Geistes Jesu Christi oder tiefgehender, für dieses Leben nicht mehr heilbarer, erblicher oder gar verschuldeter Ent- nervung. Die heilige Liebe Jesu treibt zu jeder Arbeit und Aus- nutzung des irdischen Lebens, welche Anlaß, Mittel und Kräfte liefern kann zum Liebesdienst an Andern und zur Bezeugung und Bethätig- ung der Vaterliebe Gottes: sie lehrt, sich auch der Aufmerksamkeit auf die Kleinigkeiten des irdischen Lebens nicht zu entschlagen, und weist auch den, der dies zum Schmuck des eigenen Lebens nicht sucht, an, es wenigstens zu thun, um Andern damit eine Lebensförderung zu gewähren. Die einzige Schranke, welche die Liebe Jesu Christi dabei auferlegt, ist die Schranke des Berufs und der Begabung, und diese muß auch der weltfeligste Utilitätsstandpunkt stehen lassen. Die recht verstandene und recht in's Herz gefaßte Liebe Jesu Christi läßt nicht zu, daß jemand sein Pfund vergrabe und auch nur im Klein- sten untreu sei. Auch der ästhetische Genuß leidet nicht darunter, wenn ein Christ, von einer höheren Weltvollendungs- und Weltver- klärungshoffnung erfüllt, an diesen Idealen das Irdisch-Schöne mißt und letzteres als eine Abschlagsleistung nimmt, als Würrgschaft dafür, daß noch ein Vollkommeneres nachkommt. Eine, wenn auch sehr un-

vollkommene Verwirklichung und Offenbarung von Idealen ist doch immerhin viel werth in der Zeit, welche das vollkommene Schauen noch nicht bieten kann; ja diese immer wieder sich hervordrängenden Kunst- und Kunstgenustriebe der Menschheit, sowie das Naturschöne, sind ja geradezu Weissagungen auf eine künftige Weltvollendung und darum einem in christlicher Erkenntniß allseitig gereiften Christen mindestens ebenso werthvoll als alle Lehr- und Wortweissagung, welcher sie eine Thatweissagung, eine handgreifliche Offenbarung des schöpferischen und weltgestaltenden Gottesgeistes zur Seite stellen, wobei sie diese Eigenschaft selbst dann noch bewahren, wenn sie zum Dienst der Sünde mißbraucht werden: denn das Gewand eines Lichtengels bleibt schön, auch wenn sich der Teufel damit maskirte. — Auch der staatsmännische Optimismus hat dem Christenthum schon vorgeworfen, daß es den Rechtsinn schwäche, indem es ihm den Trieb zur Selbstthätigkeit und zum Einstehen für das bürgerliche Recht nehme und ihn auf ein mehr passives Verhalten verweise. Allein im Begriff der heiligen erbarmenden Liebe liegt doch sofort auch, daß man nicht eine Schonung und Duldung üben darf, welche erbarmungslos die menschliche Gesellschaft den Aergernissen und Versuchungen frecher verbrecherischer Menschen preisgeben würde. Ein solches parteiisches Erbarmen ist gar keine Liebe mehr; sobald es mit dem Bewußtsein der Folgen geübt würde, wäre es blos ein eigenmächtiges leichtfertiges Experimentieren mit gefährlichen Elementen in roher Rücksichtslosigkeit gegen die übrige Menschheit. Die heilige Liebe Jesu Christi liebt ohne Ansehen der Person und kann darum auch mannhaft ohne Ansehen der Person zürnen mit dem heiligen Zorne, der immer nur thut, was vor Gott recht ist, weil er zerstört, um zu bauen, zu retten und zu erhalten. Der Herr, welcher sagt, dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt, wäre besser, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er im tiefsten Meer eräuft würde, hat mit eigener That bewiesen, daß die heilige erbarmende Liebe auch in heiligem Zorn entbrennen kann und sich nicht auf feige diplomatische Nachgiebigkeit und Zauderpolitik einläßt, wo es Pflicht wäre, die Geißel zu schwingen über Schänder des Heiligen. Die christliche Liebe ist ja an sich ein auf Aktivität und Reaktion angelegter Geistestrieb. Wegen die bekannten kirchlichen und sektirerischen Entstellungen der christlichen Barmherzigkeit und Geduld war allerdings die Einsprache der Staatsmänner und Rechtsgelahrten am Platz und eine wahrheitsliebende Kirchengeschichtschreibung wird sich nicht scheuen dürfen, zuzugeben, daß die

Christenverfolgungen in dem 2. und 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung bisweilen doch auch durch eine die dringendsten Bedürfnisse des Lebens außer Acht lassende, über die irdischen Berufspflichten sich hinwegsetzende Entstellung christlicher Geduld und Liebesbethätigung von den christlichen Kreisen selbst herausgefordert wurden, daß namentlich die heidnische Reaktion unter Kaiser Julian eine wohlverdiente Züchtigung für die Kirche gewesen ist. Allein die unverfälschte christliche Grundrichtung trifft der erwähnte Vorwurf nicht. Der Grundsatz Jesu, daß der Größte im Himmelreich derjenige ist, welcher die schwerste Dienstlast auf sich nimmt und bewältigt, hat vielmehr geradezu reformatorische Bedeutung für die Ordnung des Staats, der Rechtsverhältnisse und des Erwerbslebens und begründet auch für das Strafrecht nicht bloß ein System mildernder, sondern auch ein System erschwerender Umstände. Der Satz, daß, wem viel gegeben ist, von dem auch viel gefordert werde, und daß viele Streiche leiden soll, wer seines Herrn Willen weiß und doch nicht darnach thut, aber auch das im Unverstand begangene Vergehen eine milde Züchtigung verdiene, sieht auch nicht darnach aus, als ob der Herr die ernüchternde, heilsamer Gewissensregung Lust machende Wirkung einer strafrechtlichen Anwendung des Wiedervergeltungsgrundsatzes verkannt hätte. Die christliche Liebe hat vielmehr lange zuvor, ehe philosophische Kritik die falsche Humanität bekämpft hat, mit Entschiedenheit darauf gedrungen, daß die Strafgesetze dem Verbrecher wenigstens nachdrücklich sagen müssen, was er verdient habe, weil ohne Sünden- und Schuldkenntniß keine Besserung möglich ist: und wenn einem Spruch des Gesetzes ohne darauf folgenden Vollzug mit Veringschätzung begegnet wurde, so mußte vom Standpunkt der christlichen Kirche aus unbedingt gefordert werden, daß Willkürungen im Vollzug der erkann- ten und wohlverdienten Strafe nur mit Vorsicht und unter den zur Sicherstellung des Rechtsbewußtseins erforderlichen Bedingungen gewährt werden. Der Wiedervergeltungsgrundsatz wird zwar nicht den Werth eines höchsten letzten Princips beanspruchen dürfen, aber es gebührt ihm auf christlichem Standpunkt die Bedeutung eines in die Hand der erziehenden Liebe gelegten unentbehrlichen Zucht- und Ernüchterungsmittels gegenüber von Ausbrüchen frecher verbrecherischer Bosheit, dessen rechtzeitige Anwendung unerläßlich ist, wo Abstumpfung des Gewissens und grundsätzliche rohe Rücksichtslosigkeit in der Selbstsuchtsbethätigung sich auszubilden droht. Darum wird von christlichen Grundsätzen aus als Nothrecht auch das Recht zum Kriegführen der

Obrigkeit gesichert bleiben müssen, um ein im Uebermuth sich erheben-
des, die sittliche Entwicklung seiner Nachbarn gefährdendes Volk,
wenn Vorstellungen nichts helfen, zur Besinnung zu bringen und in
Zucht zu nehmen. Allein bei dem Allen wird allerdings die Gemeinde
Christi in seinem Sinn und Geist darauf bestehen müssen, daß, wo
immer möglich, Raum übrig zu lassen ist für die specifisch-christliche
Methode der Menschen- und Völkernerziehung, welche das Böse sich
ausreifen und sich durch sich selbst verzehren läßt unter dem geistigen
Einfluß des passiven Widerstandes mit eindringlichem Vorhalten der
göttlichen Liebesordnung in Wort und That. Diese Art der christ-
lichen Reichspolitik und -pädagogik hebt das Recht und die Pflicht zu
draftischen Repressalien mit äußerer Gewalt nicht auf, sondern stellt
dieses Recht und diese Pflicht nur in den Dienst einer noch höheren
Methode, welche durch Beweissung des Geistes und der Kraft den
Feind entwaffnet und womöglich gewinnt. — Schließlich ist auch noch
der Einwand eines wissenschaftlichen Optimismus zu berück-
sichtigen, welcher die christliche Geistesrichtung deshalb für unfähig zur
Begründung einer richtigen Weltanschauung erklärt, weil sie durch
Aufstellung eines übernatürlichen und überweltlichen Princips und
Ziels von vorn herein verzichte auf ein abgeschlossenes, in allen Theilen
durchsichtig gegliedertes Ganze einer wissenschaftlichen Weltanschauung.
Nun gehört es aber zum Wesen des Geistes der heiligen Liebe, ein Reich
freier Liebesgemeinschaft zu erzielen: denn **das Christenthum ist nicht
die Religion des unbedingten Abhängigkeitsgefühls, sondern die
Religion der freien kindlichen Hingabe an die göttliche Vaterliebe,**
und schließt also einen Begriff von Gott in sich, welcher denselben als
heilige Liebe erkennt, die in ihrem Reich jedem Wesen giebt, ein Leben
zu haben in sich selbst, damit es von sich aus zu freier Hingabe in
den Dienst der Liebe befähigt sei. Somit erkennt gerade die christ-
liche Geistesrichtung im vollkommensten Sinne jedem Weltwesen sein
eigenes inneres Leben und Lebensgesetz zu, vertieft sich mit wohl-
wollender Theilnahme in die Betrachtung des freien Spiels der von
der göttlichen Vaterliebe den Weltwesen verliehenen Kräfte und kann
sich Gott nicht anders denken, denn als den Urgeist der Liebe, welcher
nicht in starrer Ueberweltlichkeit sich abschließt, sondern eingeht in
lebendigen freien Verkehr mit dem zu eigener immanenter Lebensent-
wicklung frei ihm gegenüber gestellten und gegliederten Weltganzen.
Somit wird durch den christlichen Gottesbegriff weder Gott selbst als
ein unzugängliches Wesen dem menschlichen Begreifen entrückt, noch

die Welt und das einzelne Weltwesen zu wesenlosen Schatten und Erscheinungen eines Dings an sich oder einer überweltlichen Unbegreifbarkeit der wissenschaftlichen Betrachtung unwürdig und unzugänglich gemacht: sondern es wird nur die im Begriff der Freiheit liegende Transcendenz und Ueberweltlichkeit festgehalten; und von dieser abzu sehen ist nicht einmal der Naturwissenschaft erlaubt, weil sie als Wirklichkeit sich erweist nicht bloß im innern Spiel der Gedanken und Entschlüsse, sondern auch im Eingreifen in den äußeren Welt- und Naturzusammenhang, der also selbst auf ein transcendentes Princip hinweist, weil er durch diese Eingriffe nicht zerstört wird, vielmehr den Eindringling wie einen alten Bekannten und Hausgenossen in sich aufnimmt, auf den schon längst Alles eingerichtet ist. Erschwert wird allerdings die wissenschaftliche Arbeit durch diese christlichen Voraussetzungen: sie lassen ein schnellfertiges Systemezimmern nicht zu und setzen einem, die Gegner überschreienden und alle in's System nicht passenden Thatsachen verbergenden wissenschaftlichen Parteigeist eine nüchterne Kritik entgegen, welche für weitere Forschung die Bahn freihält unter Berufung auf die innerlich empfundene unendliche Fülle des Lebens. Daher hat die christliche Weltanschauung von jeher von allen wissenschaftlichen Parteien gelernt, aber keiner sich unbedingt angeschlossen, sondern ihre Wahrheitsgedanken dem höheren Zusammenhang der lebendigen göttlichen Liebesgedanken untergeordnet und einverleibt. Damit ist die christliche Geistesrichtung der Vater des modernen kritischen Eklekticismus geworden, welcher nicht mehr so principlos und willkürlich, wie einst die spätrömischen und spätgriechischen Eklektiker, ein buntes Durcheinander von abgerissenen halbwahren Sätzen und Aussprüchen älterer Meister zusammenarbeitet, sondern nach einem festen Grundsatz die geschichtliche Entwicklung des forschenden, nach Erkenntniß des Wesens, Ursprungs und Ziels aller Dinge dürstenden Menschengenies zu begreifen und zu verwerthen mit Erfolg unternommen hat.

Die pessimistische Weltanschauung hat sich nun neuerdings auch gegen eine vom Standpunkte der christlichen Geistesrichtung ausgehende Weltbetrachtung gewendet. Die Idee der heiligen Vaterliebe Gottes, wird gesagt, sei gerade das Gegentheil von dem, was in der Natur- und Weltordnung sich zeige: denn hier herrsche vielmehr der rückwärtstotale Selbsterhaltungstrieb, aufgestachelt zum Kampf um's Dasein durch die Noth. Wer den Standpunkt des kindlichen Vertrauens auf eine väterlich sorgende göttliche Liebe nicht bloß

mit dem Munde bekenne, sondern mit demselben im alltäglichen Leben Ernst mache, finde eine sehr stiefmütterliche Begegnung und müsse sich im günstigsten Falle mit den Brosamen begnügen, welche von Anderer Tische fallen. Auch ernte ein Leben, das im Dienste der heiligen Liebe sich opfere, wenig Anerkennung und wirke somit nicht einmal bei Andern eine gute Frucht, da es meist selbstsüchtiger Ausnützung durch Andere verfallt und Vorschub leiste. Wollte man aber durch die Hoffnung auf eine künftige bessere Welt die Ausgleichung herstellen, so ziehe man den Menschen vollends ab von der Verwerthung und dem Genuß des kleinen Restes von Erdenglück, welchen eine so peinliche Weltordnung übrig lasse und ermögliche: auch sei der Gedanke einer künftigen Welterneuerung und Weltvollendung auf ewige Dauer eine sehr unwahrscheinliche Annahme, da alle Fortschritte des Weltlebens auch auf den erreichten höheren Stufen nicht hinausgeführt haben über das Schicksal des Alterns und Verwelkens nach kurzer Blüthe. — Es ist nun allerdings zuzugeben, daß die menschliche Gesellschaft wenig Befriedigung bietet, wenn den vereinzelt Christen mit ihrem Trieb der gerne gebenden und dienenden Liebe nur eine große Masse selbstsüchtig empfangender und die Opferwilligkeit der christlichen Liebe ausnützender Menschen gegenüber steht: allein das ist nun doch nur ein Beweis dafür, daß die christliche Liebe sich nicht in die Herrschaft über die Welt theilen kann mit dem Geist der Selbstsucht, sondern nach Alleinherrschaft zu streben und um sie zu kämpfen hat. Das Heiligthum und die Perlen der christlichen Liebe vor Säue zu werfen und Hunden zu geben, hat ja schon Jesus verboten. Die Wohlthaten der christlichen Liebe müssen so angebracht werden, daß sie zugleich veredelnd auf die Empfänger wirken können, wozu vor Allem gehört, daß sie eine sittliche Zuchtübung in sich schließen und nur in denen die Lust weiterer Annahme und Benutzung erhalten, welche auch für diese sittliche Zucht empfänglich geworden sind. Der betreffende Einwand der pessimistischen Richtung trifft also nur jene bekannte Ausartung der christlichen Geistesrichtung, welche auf Privatwohlthätigkeit und kleinste Gemeinschaftskreise sich beschränken zu können glaubt und auf eine Wiedergeburt des menschlichen Gemeingeistes in seinen verschiedenen Formen und Stufen aus dem Geist der christlichen Liebe verzichten zu müssen meint. Die christliche Liebesthätigkeit muß also selbst wieder der Form des Kampfes um das Dasein sich bedienen, wo ihr der freche Mißbrauch roher, sie ausnützender Selbstsucht oder auch nur hartnäckiger Unverstand begegnet.

Sie wird freilich auch in diese Form des Kampfs um's Dasein einen andern Geist hineinlegen als der selbstsüchtige Weltzinn, weil sie kämpft um die Anerkennung des Gesetzes und Geistes der heiligen Liebe; und so wird dieser Kampf aus einem Kampf der Selbstsucht des Einen wider die Selbstsucht des Andern ein Kampf der heiligen Liebe wider die Herrschaft der Selbstsucht. Da kommen dann auch andere Waffen zum Vorschein, eine andere Kampfesweise, welche die Taktik des Selbsterhaltungstriebes in veredelter Form benutzt, ohne sich darauf zu beschränken und knechtisch daran zu binden. Der menschliche Gesellschaftsorganismus ist also vor die Wahl gestellt, entweder im Kampf der Selbstsucht oder im Kampf der Liebe sich zu verzehren, und es fragt sich nun, ob bei jenem oder bei diesem mehr herauskommt und die Hoffnung eines theilweisen Sieges mit erquicklichen Früchten und Folgen besser gesichert ist. Ein Sieg im Kampfe der Selbstsucht hat noch jedesmal den Kampf um's Dasein nur in verschärftem Grade und in härteren Formen zur Folge gehabt, während ein Sieg der Liebe im Kampf mit der Selbstsucht noch immer ein Gebiet erobert hat, auf welchem der Wettstreit der Liebe beseligend an die Stelle des Kampfes um's Dasein treten konnte. Wer jemals in seinem Leben das Glück gehabt hat, Zeuge davon gewesen zu sein, wie der Wettstreit gegenseitiger erquicklicher Anregung und Handreichung in einem Kreise von Freunden geistig fördert und die Entfaltung aller Gaben beschleunigt: der wird sofort zu der Ueberzeugung kommen, daß der geistige Fortschritt der Menschheit im Einzelnen und im Ganzen weit vielseitiger und gedeihlicher würde, wenn er, statt durch die Angst um das eigene kleine Ich, durch den Wettstreit der Liebe bewirkt würde. Ein Beispiel auf profanem Gebiet mag das zur Genüge beweisen, nämlich jener bekannte Freundschaftsbund zwischen Göthe und Schiller, welcher in dem Maße, als er die Eifersucht zurückdrängte, auch herrlichere Geistesfrüchte erzeugte, welche die Welt bewundern und genießen wird, so lange sie besteht. Die Künstler- und Dichtersfreundschaften haben noch immer mehr geleistet, als der Künstler- und Dichterneid und die Eifersucht der Concurrenten. Deswegen muß sich ja sogar die Selbstsucht der Formen der Liebe bedienen, um etwas zu erreichen, wie denn zu allen Zeiten, in welchen es sich um eine Entscheidung im Kampf des Lebens handelt, auch die schlimmste Selbstsucht sich bequemen mußte in die Form einer Parteibildung, welche dem Einzelnen Opfer auflegt für die Interessen der Gemeinschaft. Deshalb erreicht der Mensch auch zur Befestigung

und Herstellung seiner Herrschaft über die Naturordnung nicht viel ohne Vereinigung mit Andern; jede Theilung der Arbeit zwingt zu festerem Zusammenhalten, wenn die Arbeit nicht verlorene Mühe sein soll. Deshalb darf man sich nicht darüber wundern, daß treue christliche Liebesarbeit denn doch nicht selten die Freude erleben läßt, daß man damit nicht bloß Gott gefällig wird, sondern auch den Menschen werth, weil sie in Zeiten der Noth Rath schafft und Mittel zur Hülfe darbietet, welche sie längst zu gebrauchen und werth zu schätzen vermochte, während die selbstsüchtigen Massen sich nur widerwillig und im Mißtrauen gegen einander gespannt erst im Drang der äußersten Noth dazu bequemen, auf diese meist so einfachen und naheliegenden Rettungswege des einträchtigen Zusammenwirkens einzugehen und dem Vorgang echt christlicher Gemeinschaftskreise sich anzuschließen. Die Weltordnung und sogar die Naturordnung scheint somit doch nicht so ganz dem Geist und Gesetz der Liebe zu widersprechen, wenn sie einer im Wettstreit der Liebe zusammenstehenden und zusammenarbeitenden Menschheit unterwürfiger und reichlicher ihren Tribut bezahlt. Mit dem allgemeineren Eingehen auf die Geistestriebe der heiligen Liebe würde die Menschheit also eine große Zahl von Uebeln beseitigen können, mit welchen die göttliche Weltordnung diejenigen heimsucht, welche zu selbstsüchtig und zu faul sind zur Arbeit und Gemeinschaft der christlichen Liebe: und der immer noch übrigbleibende Rest von Erdenübeln wird, wie die Erfahrung lehrt, auch in denjenigen Kreisen leichter getragen, in welchen die Liebe Jesu die Leute gelehrt hat, nicht bloß sich des Wohlergehens Anderer zu freuen, sondern auch ihrer Noth hülfreiche brüderliche Theilnahme zuzuwenden. Es sieht also — genau gesehen — die Weltordnung eher einer Schule der heiligen Liebe gleich, als einem zum Kampf der Selbstsucht zwingenden und verdammenden Organismus. Es wird deshalb auch die Hoffnung, daß die jetzige Weltordnung auf eine höhere vollkommenere künftige Weltordnung vorbereite, in welcher der Geist der heiligen Liebe sein Ziel vollkommen erreicht, nicht so gar grundlos sein, wie der Pessimismus meint, welchem jedoch das Verdienst zukommt, daß er die Weltfeligkeits- und Weltverbesserungsträume eines dem Geist der heiligen Liebe Jesu Christi feindlich oder gleichgültig sich verschließenden Optimismus zerstört und in ihrer Grundlosigkeit bloßgestellt hat. — Wie nüchtern in dieser Beziehung der Geist der christlichen Liebe urtheilen lehrt, mögen die Pessimisten daraus entnehmen, daß Jesus selbst es gar nicht verhehlt hat, daß der widerchristliche Geist der sünd-

lichen Selbstsucht im Kampfe mit dem Geiste der heiligen Liebe Jesu Christi nach jeder Niederlage mit neuen, sogar dem Reiche Gottes entlehnten Waffen sich wieder zu erheben trachten werde. Er weissagt von einer Zeit, da auch in der Christenheit die Liebe gar sehr erkaltet sein werde und die Anfechtungen eines genuß- und herrschsüchtigen Weltgeistes sich so steigern, daß bei längerer Dauer dieses Zustandes kein Mensch mehr widerstehen könnte. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß alle aus dem Geiste der Liebe Christi entstandenen edleren vortheilhaften Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens auch in den Dienst des Ehrgeizes und der verschiedenen Arten der Selbstsucht gezogen und somit die segensreichen Erfindungen und Erzeugnisse der Liebe selbst als Waffe und Lockspeise oder als täuschende Hülle von einem gottwidrigen Weltgeist benutzt werden können, solange die jetzige Weltordnung besteht, welche eben darauf eingerichtet ist, daß in ihr Alles, auch das Böse, bis zur vollen Reife sich entwickeln kann und soll, so daß dann schließlich in klarer Ausprägung die sittlich-religiösen Gegensätze zu einem letzten Entscheidungskampfe einander gegenüberstehen mit Aufbietung aller in ihrem Dienste verwendbaren und zur Entfaltung zu bringenden Kräfte. Das Alles hat der Herr ganz klar voraus verkündigt, aber trotzdem auf Grund der göttlichen Geistesgewißheit und heiligen Liebeskraft, die in ihm war, den Seinigen und durch sie aller Welt voraus verkündigt, daß die Liebe Jesu Christi siegt und als Welt, Tod und Sünde überwindende Kraft schließlich auch eine Wiedergeburt der ganzen Schöpfung herbeiführt, eine höhere vollkommenere Weltordnung, in welcher alle im Kampfe erprobten und in der Kraft seiner Liebe reif gewordenen Glieder der in ihm neu verbundenen organisirten Menschheit den Versuchungen der Selbstsucht entnommen sind. Daß dies der schließliche Ausgang sein muß, auf den die Hoffnung sich zu richten hat, wird uns schon dadurch nahe gelegt, daß, wie schon bemerkt wurde, die Selbstsucht ihre Macht nur entfalten kann durch Benutzung von Gemeinschaftsformen, welche im Grunde dem Ideenreife der heiligen Liebe entlehnt sind. Eine dem Geiste der Liebe Christi widerstrebende Selbstsucht entwickelt sich also nur als eine Art von Schmarogerpflanze an den Erzeugnissen des göttlichen Liebesgeistes, und dies mußte möglich bleiben, damit die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ein freier Bund der Liebe werde, auf Grund freier Selbstentscheidung sich befestige und ausreife. Die dem Pessimismus zuzugestehende Unvollkommenheit der jetzigen Weltordnung besteht also nur darin, daß in der der-

maligen Welt jedem Geisteserzeugniß sich eine irdische Schale und Hülle ansetzt, welche fortbestehen kann, auch wenn der Geist sich daraus zurückzieht, welcher sie erzeugt hat. So kann sich denn zwischen jede geistige Richtung und ihre Erzeugnisse ein Eindringling hinein-schieben und mit der Hülle des verdrängten Urhebers sich schmücken und waffnen, ja sogar noch ehe der Urheber sein Gehäufte verlassen hat, sich an dem Feuer seines Lebens wärmen. In jedes Werk der heiligen Liebe kann in dieser Welt die Selbstacht ihr Rufatze legen und ausbrüten lassen. So lange das Gesetz der Freiheit noch in der Uebergangsform der Wahlfreiheit sich bethätigen muß, weil die Welt erst im Stadium der Entwicklung zur Geistesfreiheit sich befindet, solange muß auch die Welt so eingerichtet sein, daß jede Geistesrichtung sich aus ihren Erzeugnissen wieder zurückziehen und sie einer andern zur Beute überlassen kann, ja nach Umständen fallen lassen soll. Die Kraft, seinen Leib zu durchwalten und verklärend in unlöslichem Zueinander von Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung, Kraft und Wirkung für die Ewigkeit festzuhalten, bekommt der Geist erst dann, wenn auch die materielle Welt die Starrheit der leblosen Körperysteme überwunden hat, der scharfe Gegensatz von belebten, organisierten und leblosen, anorganischen Körpern ausgeglichen ist. Dieser Gegensatz wirkt fort bis in die höchsten geistigen Lebensgebiete hinein, weil sie alle eine Seite bekommen, welche materielle Bedürfnisse und stoffliche Wirkungen in sich schließt. Dies gilt sogar von der Gemeinde Jesu Christi: sie muß sich zum Zweck ihrer geistigen Fortbildung und behufs Erfüllung ihres Zeugenberufs in der Welt einen Aemterorganismus ausbauen, der sofort materielle Bedürfnisse geltend macht und materielle Machtmittel entfaltet, welchen die Würde des Zweckes, dem sie dienen, auch zu gut kommt. Dies reizt aber auch die sündliche Herrschsucht und Habsucht, die im Menschenherzen schlummert, und so hat die Jüngergemeinde des Herrn schon oft erleben müssen, daß Miethlinge in ihre Heilighümer und Aemter sich einschließen, unreine Leidenschaften theologischer Rechtshaberei, weltlicher oder geistlicher Großmannsucht und größerer oder feinerer Genuß- und Habsucht sich aus dem kirchlichen Organismus eine Festung bauten, in welcher die echte Gemeinde des Herrn Galerensclavendienste thun mußte, bis es ihr gelang, durch tieferes Eingehen in die Gemeinschaft der heiligen Liebe Jesu Christi zu erstarken und eine neue lebenskräftige Organisation sich zu geben, welche sie unabhängig machte von dem in unreine Hände gekommenen bisherigen

Aemterorganismus und in den Stand setzte, die Fesseln desselben zu sprengen. Dies ist und bleibt die Achillesferse jeder christlichen Gemeinschaftsorganisation in dieser Welt. Aber es ist nicht zu verkennen, daß gerade diese Gefahr ein in dieser Welt unentbehrliches Reizmittel ist, durch welches die erziehende Vaterliebe Gottes die echte Jüngergemeinde antreibt, die Besorgung ihrer öffentlichen Angelegenheiten durch die in den Aemterorganismus vorgeschobenen Führer nicht aus dem Auge und dem Herzen zu verlieren und sich nicht durch eine Hierarchie oder theologische Gelehrtenkaste zur Ruhe setzen zu lassen, welche damit ein gewisses Recht bekäme, der Gemeinde den Mund zu verschließen, sie als träge Masse zu behandeln und auszunutzen. Es ist dies ganz dasselbe, was jeder Mensch an seinem eigenen Leib erfährt, sobald er sich's zu bequem macht, seine leiblichen Sinne, Kräfte und Glieder nicht mehr vom innersten Mittelpunkt seiner Persönlichkeit aus durchwaltet und beschäftigt: dann wird bald der Geist ein Slave leiblicher Stimmungen und Bedürfnisse, und was sein Organ sein sollte, wird ihm zum Kerker und zur drückenden Fessel, ja oft sogar zum Werkzeug einer fremden, ihn knechtenden Macht. Aber selbst da, wo der Geist seine irdische Erscheinungsform noch so energisch durchwaltet und seinen Leib mit allen seinen Gliedern für seine Strebungen benützt und beschäftigt, bringt es der Gegensatz zwischen Organischem und Anorganischem in der jetzigen Weltordnung mit sich, daß eine Zeit kommt, in welcher der bisher gebrauchte und für solchen Gebrauch ausgeprägte Organismus abgenutzt ist: sei es, daß der ihn belebende individuelle oder Gemeinschaftsgeist eine höhere Stufe der Entwicklung erreicht hat, für welche das alte Gehäuse nicht mehr zureicht, oder sei es, daß die Welt, in der der Geist zu wirken hat mit seinem Organ, eine andere wird. Da stellt sich dann allerdings heraus, daß in dieser Welt ein schon vollständig ausgeprägter Organismus nicht mehr verjüngt und der Wendung des inneren oder äußeren Lebens angepaßt werden kann, sondern eben zu einer sich allmählich ablösenden Hülle wird, nur noch tauglich zur Schutzdecke für einen im Verborgenen sich entwickelnden neuen entsprechenden Organismus. Wenn der Pessimismus dies Loos des Alterns und Sterbens aller irdischen Geisteserscheinungsformen geltend macht, so hat er Recht; aber es beweist dies nicht der Satz, den er daraus erschließt. Denn auch diese Unvollkommenheit ist eine notwendige Probe des erst sich entwickelnden Liebesgeistes. Es muß sich da zeigen, ob der Wille da ist, fallen zu lassen, was veraltet und

unbrauchbar geworden ist und sich ernstlich an eine Neubildung zu machen oder wenigstens in eine solche sich hineinziehen zu lassen. Die Liebe Jesu Christi bewirkt in ihren echten Jüngern nicht bloß männliche Consequenz, sondern auch jugendlichen Wandergeist und diejenige Elasticität des Geistes, welche nicht ruhen läßt, bis das Vollkommene als Ergebnis freier Hingabe und That erreicht ist. Sie zieht aus jeder Vertiefung in eine irdische Berufsform wieder heraus, wenn ihre Zeit vorbei ist, und ruft zu höheren Organisationen. Da hat jedesmal die Gemeinde des Herrn eine Wahlfreiheitsprobe zu bestehen: wenn sie will, kann sie am Veralteten hängen bleiben, das ihr durch Gewohnheit und bisher damit erzielten Segen theuer geworden ist, darüber in Erstarrung verfallen und die dem Ruf folgenden Glieder austreiben: sie kann aber auch das Ueberlebte dankbar in die Schatzkammer lehrreicher Erinnerungen stellen und zu Neubildung fortschreiten. Solche Wahl hat Dual, ohne diese Wahlmöglichkeit aber giebt es keine Entwicklung zu bewußter Freiheit, ohne Entwicklung zu solcher Freiheit keine echte freie geistige Liebe, keine freie Hingabe an die göttliche Vaterliebe und keine freie Liebesgemeinschaft. Es ist also das, was der Pessimismus als unüberwindlichen Rest der Weltunvollkommenheit hervorhebt, kein gegen das christliche Princip geltend zu machender Einwand, sondern eine geradezu vom christlichen Standpunkte vorausgesetzte Wahrheit, welcher aber der Christ eine ganz andere Deutung giebt als der Pessimist, der sie als unverständliches Räthsel stehen läßt und unverständige Anklagen und Klagen darauf gründet. Die pessimistische Kritik der Weltordnung, soweit sie nicht mit pikanten Uebertreibungen einer Zeitstimmung in abgelebten und abgestumpften Gesellschaftskreisen schmeichelnd die Haltung ernster wissenschaftlicher Forschung verliert, bildet somit eben so gut einen Bestandtheil der christlichen Weltanschauung, wie das System der Möglichkeitsberechnungen des praktischen Optimismus und die Versuche des wissenschaftlichen Optimismus, vom Standpunkte innerweltlicher Lebensprincipien eine Weltanschauung aufzubauen. Diese beiden entgegengesetzten Richtungen sind in der echten evangelisch-christlichen Geistesrichtung als in einem höheren Dritten vermittelt und finden eine Veredlung zur Isolirung und zur Bekämpfung des Christenthums nur in Ausartungen des christlichen Kirchen- und Gemeindelebens. Wenn in der Christenheit die Extreme einer oberflächlichen oder gewaltthätigen Welt- oder Kircheneligkeit

einerseits und einer kleinlichen kampfesässenen Weltflüchtigkeit andererseits das Gemeindegelieben aufzulösen drohen, dann kommt immer wieder eine Zeit, in welcher auch ein widerchristlicher Optimismus im Bunde mit einem widerchristlichen Pessimismus die christliche Kirche angreifen darf, damit offenbar werde, zu welchen Consequenzen die genannten Entartungen des christlichen Gemeindegeliebtes führen.

Endlich haben wir noch die Einwendung des extremen Kriticismus zu berücksichtigen, daß die geschichtlichen Grundthaten, auf welche sich die christliche Weisungsrichtung und Weltanschauung stützt, in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt und nur höchst unvollständig durch den Schleier der Sage hindurch erkennbar seien, wie denn schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung die christliche Gemeinde sich aus der Verlegenheit, in welche sie die Frage nach ihrer geschichtlichen Begründung brachte, nur damit zu helfen gewußt habe, daß sie die vier gelährtesten Evangelien nebeneinander stellte und auf eine klare widerspruchsfreie Beurkundung des geschichtlichen Thatbestandes verzichtete. Allein dabei ist denn doch übersehen, daß gerade in den eigentlichen Hauptpunkten vollständige Einstimmigkeit der geschichtlichen Ueberlieferungen und Voraussetzungen besteht. Daß Jesus von Nazareth, aus Davidischem Geschlecht stammend, aufgetreten ist mit dem Anspruch, der von dem Täufer Johannes als seinem Vorläufer aufs Neue dem Volke Israel angekündigte Messias zu sein, der in den Danielischen Gesichten als Thronus der vollendeten Gemeinde angekündigte vom Himmel her kommende und zum geistlichen Haupt der Welt bestimmte Menschensohn, welcher in Lehre und That Gesetz und Propheten erfüllt, seines Vaters Namen der Welt offenbart, die Menschheit zur Gotteskindschaft ruft und führen kann, im Eifer heiliger Liebe nach dem ihm von seinem Vater gegebenen Auftrag dem Kampfe für seines Vaters Ehre und für der sündigen Menschheit Rettung und Wiedergeburt sein Leben weihet und schließlich zum Opfer bringt, aber im Tode geistig siegend zu einer Herrlichkeit eingeht, die er den Seinen und durch sie der Welt offenbaren darf, kraft deren er durch seine Gemeinde sein Werk unter allen Völkern der Erde zur Reife bringt, und in der er einst als Richter der Welt vom Himmel her erscheinen wird, um Alles, was noch rettbar sich gezeigt, zur Vollkommenheit zu führen: das sind urchristliche, gemeinsame geschichtliche Voraussetzungen: so wie daß Jesus am Schluß seiner irdischen Laufbahn das ihm bevorstehende Opfer seines Lebens im Dienste der heiligen, erbarmenden Liebe in der Stiftung des heiligen

Abendmahls auf die eindringlichste Weise seiner Jüngergemeinde zur Aneignung dargeboten und ihr den Auftrag ertheilt hat, in seinem Namen Israel und allen Völkern sein Evangelium zu verkündigen. Ebenso steht in der Urgemeinde als gemeinschaftliche Erfahrung fest, daß der im Opfertod von ihnen Geschiedene in göttlicher Kraft lebendig sich geoffenbart hat. Auf Grund dieser geschichtlichen Voraussetzungen hat sich der Geist der heiligen Liebe Jesu Christi, als der gemeinsame Geist des Vaters und des Sohnes von der Gemeinde erkannt, mächtig und wirksam erwiesen in den Herzen seiner Jüngerschaft und hat sie zu einer welterobernden Mission befähigt. Der Trotz pharisäisch-jüdischer Selbstgerechtigkeit, wie der Hochmuth heidnischer Weisheit und Weltmacht konnte die Siege des Geistes und Gesetzes der heiligen Liebe Jesu Christi nicht verhindern; und so oft im Namen des für die Welt in den Kreuzestod sich opfernden und als Sünde-, Welt- und Todesüberwinder geoffenbarten Jesus Christus zum Anschluß an den Bund der dienenden, im Leben seligen Liebe gerufen wird auf Grund des durch die Erfahrung bestätigten Glaubens an die Vaterliebe Gottes, die sich in dem Siege der Liebe Jesu Christi geoffenbart hat, so oft flammmt das Feuer heiliger opferwilliger Liebe auf's Neue wieder mächtiger empor und bestätigt die Verheißung Jesu Christi, daß er gekommen sei, ein Feuer anzuzünden, das keine Macht der Welt mehr dämpfen kann. Das sind doch wahrlich geschichtliche Thatssächlichkeiten, an denen kaum mehr etwas wegzuzweifeln möglich ist. Sie genügen vollständig zur näheren Bestimmung des Wesens der christlichen Geistesrichtung und zur Bestätigung der Voraussetzung, daß der Geist der heiligen, erbarmenden, opferfreundigen Liebe Jesu Christi, wenn er unverfälscht aufgenommen, zum höchsten das Leben der Menschheit beherrschenden Grundtrieb wird, die Menschheit auf die höchste Stufe sittlich religiösen Lebens zu heben vermag, somit die höchsten Ideale des Menschengeistes zu verwirklichen, alle Seiten und Gaben der Menschennatur in seinen Dienst zu ziehen und in diesem Dienst zur freiesten edelsten Entfaltung zu bringen im Stande ist. Es ist ja auch eine weitere geschichtliche Thatfache, daß der Geist der heiligen Liebe Jesu Christi gerade für die unabwendbaren Nöthe des Lebens an die Stelle des schlechten Trostes der Resignation den Hoffnungstrost gebracht hat und auf Grund desselben eine Gesinnung erzeugen kann, welche auch den Leidenden und Sterbenden nicht bloß innerlich beseligt, sondern auch die Leidens- und Todesnoth verklärt und unauslöschliche veredelnde Ein-

drücke in den Herzen Anderer zurückzulassen vermag. Dies ist doch wohl das höchste, was man für diese Welt von einer Geistesrichtung verlangen kann: und die Liebe Jesu Christi hat es geleistet; sie kann deshalb fordern, daß sie an ihren geschichtlich bezeugten Früchten erkannt und nicht nach den Unthaten und Thorheiten der den Namen des Christenthums mißbrauchenden Parteien beurtheilt werde. Da mag man also alles geschichtlich Zweifelhafte, alles als sagenhaft Angefochtene vorerst bei Seite lassen; es bleibt immer noch gerade der entscheidende geschichtliche Kern übrig, die Siege und Segnungen des Geistes der heiligen Liebe Jesu Christi und die fortdauernden immer tiefer eindringenden und weiter sich ausbreitenden Wirkungen, welche diese Siege und Segnungen auf das Gewissen und das Herz der Menschheit üben. Giebt ja gerade auch die christliche Sagedichtung in ihren besten Erzeugnissen einen geschichtlichen Beweis dafür, wie gewaltig die menschliche Phantasie ergriffen worden ist von der wunderbaren Kraft und Herrlichkeit der Liebe Jesu Christi: denn von dieser Begeisterung geleitet, hat sie die leergebliebenen Blätter der Urgeschichte des Christenthums mit Bildern geschmückt, in denen sie die Macht der in Jesu Christo sich offenbarenden Vaterliebe Gottes verherrlicht und von den gewonnenen Eindrücken Zeugniß giebt. Die christliche Sagedichtung ist der Wiederhall der christlichen Urgeschichte in dem Herzen der Gemeinde, ein geschichtliches Zeugniß von der bildenden Kraft des geschichtlich offenbaren und wirkamen Geistes Jesu Christi. — Die christliche Glaubenslehre hat also nicht nöthig das Ergebnis der Untersuchungen abzuwarten, welche über die Geschichtlichkeit mehrerer Theile der evangelischen Erzählungen geführt werden: sie kennt den geschichtlichen Christus als den Begründer des Reiches der heiligen erbarmenden Liebe auf Erden in göttlicher Geisteskraft fortwirkend, und gründet auf die Erfolge und Segnungen, die er gebracht und noch erzielt, den Glaubenssatz, daß in Christo einerseits die ewige heilige Vaterliebe Gottes als welterlösende Macht sich geoffenbart hat und daß in der Persönlichkeit Christi andererseits auch das Urbild und vollkommene Vorbild menschlicher Charakterbildung zum Vorschein gekommen ist, wie es für jede Bildungsstufe, Lebenslage und Begabung verwerthbar und maassgebend werden kann, so daß also in der heiligen Liebe Jesu Christi sowohl die Offenbarung der göttlichen Liebe als auch die Charakterentwicklung des Menschengewisses den centralen und normalen Höhe- und Einigungspunkt erreicht hat, von dem aus eine Umgestaltung der ganzen Welt beginnen konnte

mit einem selbst nach jeder Niederlage nur um so gründlicheren Erfolg. Dieser Glaubenssatz hat nun allerdings zunächst nur eine praktische Bestätigung gefunden, welche immer noch den Einwand übrig ließe, daß eine edle und veredelnde Begeisterung von weltgeschichtlicher Wirkung recht wohl ohne jegliche Verschuldung auch an schwärmerische Illusionen sich anknüpfen könne, welchen keine wissenschaftliche Bestätigung zukomme. Jesus mit seinem von Liebe überwallenden, nach Rettung Israels und aller Völker aus verderblichen Traditionen ringenden Herzen habe entsprechend seiner inneren Begabung und dem ihm durch innere und äußere Lebensführung auferlegten Beruf durch die alttestamentlichen Weissagungen zu der Ueberzeugung kommen müssen, daß er der sei, auf dessen Schultern Gott den schweren Beruf gelegt, die sittlich-religiöse Wiedergeburt der Menschheit, ihre Bekehrung zu einem Bund heiliger Liebe und Gotteskindschaft durch seine Wanderpredigt, sein prophetisches Eingreifen und Zeugnißgeben im Namen seines himmlischen Vaters einzuleiten und zu begründen; und daß deshalb seinem Werk, wenn es nur ganz sich diesem Beruf mit selbstverleugnender Hingebung opfere, der schließliche Sieg nicht fehlen könne. So sei es denn auch kein Wunder, daß er mehr und mehr das Wort vom leidenden Gottesknecht und vom Menschensohn, dem alle Reiche der Welt vom Vater übergeben werden, zufolge herkömmlich gewordener Deutung von der Person des Messias auch auf seine Person angewendet habe und zu der schwärmerischen Idee gekommen sei, daß er zwar in den Tod gehen aber wieder auferstehen und am Ende der Welt zum Weltgericht vom Himmel herkommen werde, nach der ihm von seinem Vater gegebenen und seiner Berufslast entsprechenden Gewalt. Damit sei er nun allerdings wirklich der wahre, echte Messias geworden, der größte und reinste Charakter und Geistesheld, den je die Menschheit hervorgebracht habe, ein Werkzeug der Vorsehung zur Begründung einer neuen Epoche des geistigen Lebens der Menschheit, dessen Geistesrichtung unter allen Wandlungen der Zeit doch das unübertreffliche, immer wieder die Nachwelt begeisternde Muster reiner, heiliger, opferwilligster Menschenliebe und innigster kindlicher Frömmigkeit bleibe. Ja, auch die schwärmerische Hoffnung seiner Auferstehung und Wiederkunft zum Gerichte sei nur die vergängliche wissenschaftlich unhaltbare aber geschichtlich unvermeidliche Form gewesen, in welcher die Ueberzeugung von dem schließlichen Sieg seiner Sache und Geistesrichtung unter der Menschheit ausgesprochen und begründet worden sei, wie denn auch die Erlebnisse der Urgemeinde, in welchen

sie eine Erscheinung des Aufgestandenen gefunden, eben nur die visionäre Fortschwingung des Siegesbewußtseins Jesu gewesen seien. Diese phantastische Form thue der sachlichen, sittlichen Veredlung dieses Siegesbewußtseins keinen Eintrag; sie sei eben eine dem Zeitgeschmack einer noch kindischen Menschheit entsprechende Einkleidung gewesen, welche auch den Vorwurf schwärmerischer Selbstüberhebung gegen Jesus nicht begründen könne, weil er diese außerordentlichen Machtbefugnisse nie als Selbstzweck gesucht, sondern nur als von Gott verheißene unentbehrliche Mittel zur schließlichen Durchsetzung seines von Gott ihm aufgetragenen Liebeswerkes zu seines Vaters Ehre angesehen und in selbstloser Hingebung ganz zur Verherrlichung der väterlichen Liebe Gottes anzuwenden im Sinne gehabt habe. Zudem seien es ja aus dem Alten Testament überkommene Bilder gewesen, und die Großartigkeit dieser sinnlichen Bilder gehe auch in keiner Weise über den inneren geistigen Werth der Persönlichkeit und des Werkes Jesu hinaus, sondern es seien entsprechende, wenn auch vergängliche Idealbilder, ja jetzt noch zutreffende in der gottesdienstlichen Rede brauchbare Symbole, entsprechend dem naiven Sieges- und Seligkeitsbewußtsein christlicher vom Geist der heiligen Liebe Jesu erfüllter Gemeindeglieder, nur in keiner Weise geeignet zur Begründung einer christlichen Metaphysik, welche die Grenzen innerer und äußerer Erfahrung überschreite. — Allein dieser Versuch, der christlichen Geistesrichtung die Ausbildung einer Weltanschauung auf Grund ihrer Postulate zu verwehren, muthet der christlichen Gemeinde zu, ein wesentliches Stück innerer und äußerer Erfahrung außer Acht zu lassen und für die Erkenntniß unverwerthbar anzusehen. Denn zur innern Erfahrung des Christen gehört wesentlich auch das, daß die christliche Geistesrichtung deshalb, weil sie heilige erbarmende Liebe ist, wesentlich auf Feststellung persönlicher Lebensgemeinschaft gerichtet ist, und von einem Sieg dieser Richtung nur geredet werden kann, wenn die Liebe als Band der Vollkommenheit die von ihr umfaßten Persönlichkeiten zu einem ewigen Bund verknüpft, bei welchem ein gegenseitiger persönlicher Geistesverkehr gesichert ist; Jesus konnte sich daher nicht damit begnügen, als Begründer der neuen Geistesrichtung der heiligen erbarmenden Liebe Nachfolger zu finden, sondern er mußte um sich eine Gemeinde von Jüngerpersönlichkeiten zu sammeln suchen, mit denen er für die Ewigkeit zu geistigem Verkehr verbunden bleibt und somit ein Geistesreich bildet, in welchem er die dem Gehalt seiner Persönlichkeit, seinem Beruf und

seinem Werk entsprechende Hauptstellung einnimmt. Dies entspricht dem geschichtlichen Sachverhalt, welcher somit keineswegs bloß eine vergängliche Erscheinungsform der neuen Geistesrichtung ist, sondern die unentbehrliche Grundform für den Organismus der christlichen Liebesgemeinschaft darstellt. Darum mußte der Herr angesichts des Todes, dem er entgegengeht, seine Persönlichkeit in ihrer gottesebenbildlichen Liebesmajestät als unvertilgbaren, alle Schranken des Weltlebens und alle Schrecken des Todes durchbrechenden Geistesmittelpunkt geltend machen, der im Stande ist den abgebrochenen Verkehr wieder anzuknüpfen und die Seinen, ja alle, die der Geist seiner heiligen Liebe ergreift und festhält, um sich zu sammeln: und so ist denn auch das Ziel der echten christlichen Jüngerliebe immer das gewesen, bei dem Herrn zu sein allezeit. Es liegt also jenem Einwand des extremen Kriticismus eine Verkennung des unbedingten Werthes der Persönlichkeit und der persönlichen Geistesgemeinschaft zu Grunde, und das widerspricht der inneren Erfahrung der Gemeinde von dem Wesen und Leben christlicher Liebe. Ja, es widerspricht dies sogar der inneren Erfahrung, welche jeder Mensch, wenn er einmal das Glück echter Freundschaft genossen hat, in sich selbst macht: der Geist ist wesentlich persönliches Leben, das sich in einem Andern, ihm Gleichen wiederfindet und deshalb es entweder aus sich selbst erzeugen oder in dem Bereich seines Lebens suchen muß. Auch ist das ganze innere Leben der geistigen Persönlichkeit ein dialogischer Proceß und behält selbst im inneren Monolog die Form des Zwiegesprächs, das somit eine vom Wesen des Geisteslebens untrennbare Form ist. Die christliche Gemeinde ist im vollen Recht, wenn eine solche *περιτομή* der christlichen Geistesrichtung von ihr zurückgewiesen und als ein Attentat auf ihr geistiges Leben und ihre geistige Zeugungskraft verworfen wird. Derartige Verstümmelung der christlichen Grundidee erklärt sich aus dem Rest des spätheidnischen Fatalismus, welcher immer wieder zum Vorschein kommt in Zeiten geistiger Erschlaffung und den Mangel an Ausprägung der Persönlichkeiten auszugleichen sucht durch ein Schwärmen für eine abstracte Formel. Ein rechter Christ sucht nicht bloß Richtungsgegnossen, sondern originelle fixirte Persönlichkeiten, die nicht wie ein Schatten fliehen, noch wie ein Phrasenfeuerwerk verhallen, und höchstens lockend anregende Erinnerungen zurücklassen. Die echte Liebe hält die Person fest und wirkt daher auch personbildend, sie begnügt sich nicht mit phantastischen Personificationen. Aber nicht bloß eine

innere, sondern auch eine äußere Erfahrung läßt dieser Einwand gegen eine metaphysische Verwerthung der christlichen Geistesrichtung außer Acht. Denn die christliche Liebe ist Thatkraft und Bildungstrieb und wirkt auch auf die äußere Erscheinung der Persönlichkeit veredelnd, bringt die trägen Massen in Bewegung zu einer bis in's äußere Leben und in die Natur vordringenden und sie vergeistigenden Culturarbeit: und in der Person Jesu hat sie, wie kein besonnenerer Kritiker leugnen kann, Heilkräfte gewirkt. Auch hat sich der Naturzusammenhang trotz aller Härten des Lebens nicht so spröde erwiesen gegen die Eingriffe dieses Geistes der heiligen und heiligenden, erbarmenden Liebe, daß wir genöthigt wären anzunehmen, daß die Naturgesetze aufgehoben würden durch die von der christlichen Hoffnung in's Auge gefaßte Welterneuerungskatastrophe. Denn wenn einmal die Elemente nach chemischen Naturgesetzen im Feuer zergehen und demselben Verbrennungsproceß verfallen, welchem auch die todtten menschlichen Leiber alltäglich in der Verwesung unterliegen, so ist nicht abzusehen, welches Naturgesetz verletzt werden soll, wenn diesem Verbrennungsproceß durch dieselben Kräfte, welche einst den feuerflüssigen Erdball in eine Wohnstätte für lebendige menschliche Wesen umgeschaffen haben, auch eine ähnliche, nur vollkommenerne Neubildung organischen Lebens nach christlicher Hoffnung folgen würde und die geistigen Lebensmittelpunkte aus der jetzigen Weltperiode hinübergerettet, darin eine Auferstehung zu einem verklärten kosmischen Dasein erlangen würden. Die Naturgesetze sind nach äußerer Erfahrung durchaus darauf angelegt, in den Dienst des Lebens gezogen zu werden, und die heilige Liebe ist das Leben in höchster Potenz, somit ganz specifisch befähigt, die allgemeinen physikalischen Gesetze und die Naturstoffe für ein edles organisches Leben zu verwerthen. Eine der äußeren wie der inneren Erfahrung durchaus widersprechende Leugnung des organischen Zusammenhangs von Geist und Natur und ein völliges Mißkennen der dem Geist zukommenden Kraft der Initiative zur Erzielung einer Naturbeseelung — das ist die unbewußte Voraussetzung dieser Abweisung einer christlichen Metaphysik, welche nur darin eine Entschuldigung findet, daß der Unverstand eines halbreifen oder verunreinigten Christenthums allerdings auch diesen Bestandtheil der christlichen Weltanschauung schon oft entstellt und durch ein Absehen von den sittlichen Vermittelungen in einen Aberglauben verwandelt hat. Die christliche Geistesrichtung hat somit innere und äußere Erfahrung für sich, wenn sie nicht bloß eine Unterwerfung der

Natur unter den Geist und keinesfalls eine endgültige Abwendung des Geistes von der Natur, sondern eine Beseelung und Veredlung der Natur durch die in der heiligen Liebe zur höchsten Entfaltung gekommene Kraft des Geistes in letzter Instanz in Aussicht nimmt. Von wem soll aber die christliche Hoffnung die Erfüllung dieses Weltplanes erwarten, wenn nicht von der durch Leiden vollendeten Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus Christus, des Königs im Reiche der heiligen Liebe, in welchem die Fülle des heiligen göttlichen Liebesgeistes leibhaftig wohnte und noch wohnt? Dieses Postulat der christlichen praktischen Vernunft steht also auch bei bloß praktischer Bewährung seiner Voraussetzungen keineswegs so in der Luft, daß ihm der Werth einer wissenschaftlich verwendbaren und der wissenschaftlichen Probe würdigen Hypothese abzusprechen wäre. Vielmehr hat derselbe auch für eine rein wissenschaftliche Betrachtung der Dinge eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit und steht in dieser Beziehung in keiner Weise zurück gegen irgend eine jener so bereitwillig in Probe genommenen naturwissenschaftlichen Hypothesen: es stützt sich gerade so wie diese auf eine sehr erhebliche Reihe von werthvollsten Erfahrungsthatfachen und legt sich unwillkürlich jedem in dem Element dieser Erfahrungen sich bewegenden und vorurtheilslos nachdenkenden Menschen nahe. Da aber allerdings die volle wissenschaftliche Feststellung dieser christlichen metaphysischen Hypothese durch die Hinweisung auf die für sie sprechenden bisherigen geschichtlichen Erfahrungen allein noch nicht erzielt ist, weil jeder bloß empirische Beweis nur hohe Wahrscheinlichkeit erreicht und immer noch die Vermuthung übrig läßt, es möchten mit der Zeit noch andere, zu wesentlichen Berichtigungen nöthigende Erfahrungen gemacht werden: so muß der christlichen Glaubenslehre die Aufgabe gestellt werden, den wissenschaftlichen Beweis ihrer fundamentalen metaphysischen Hypothese zu vervollständigen durch eine auf genaue Definition ihres Grundbegriffs sich stützende Entwicklung der in demselben enthaltenen Momente und Folgerungen, wobei es sich dann zeigen wird, ob dieselben auch in die noch dunkeln Partien des Erfahrungsgebietes ein neues Licht werfen und eine Perspective in's Universum eröffnen, bei welcher eine Totalanschauung herauskommt, die keiner Erfahrungsthatfache Gewalt anthut. Insofern hat jener Einwand des modernen christlichen Criticismus formelle wissenschaftliche Berechtigung. So gewiß die sicherste Glaubensgewißheit nicht unmittelbar auch schon einen wissenschaftlichen Beweis giebt oder ersetzt, sondern nur zum Versuch eines solchen reizt und die Aufgabe

stellt, so gewiß ist es ein Recht und eine nicht abzuweisende Aufgabe der christlichen Theologie, die praktischen Postulate des christlichen Glaubens der wissenschaftlichen Hypothesenprobe zu unterwerfen, zumal da das Leben nicht bloß Bewährungen dieser Postulate des christlichen Glaubens liefert, sondern auch sehr empfindliche zu Zweifeln reizende Räthsel, deren Lösung und Lösbarkeit vom Standpunkt des Glaubens an die heilige, erbarmende Vaterliebe Gottes und an den Sieg der dieselbe offenbarenden Liebe Jesu Christi wohl auch Gegenstand ernster Fragen werden kann. Zwar kann kein praktischer Zweifel durch wissenschaftliche Aufhellung allein beseitigt werden, aber auch nicht ganz ohne dieselbe, weil es zum Wesen der kindlichen Liebe gehört, die väterliche Liebe verstehen zu lernen, und die völlige freie kindliche Liebe nur dann allen Rest der Furcht ausgetrieben hat, wenn auch alle Dunkelheiten in den von dem Vater eingeschlagenen Wegen geschwunden sind. Diese wissenschaftlichen theologischen Experimente mit den Glaubenspostulaten beruhen also auf einem sehr tief begründeten sittlich-religiösen Bedürfniß, das sich bei jedem echten Jünger Jesu mit der Zeit entwickelt und dessen Unterdrückung dem christlichen Charakter den Blüthen- und Fruchtkeim ausbrechen würde. Wenn aber gegen den wissenschaftlichen Werth derselben geltend gemacht werden wollte, daß nach christlichen Grundsätzen ja doch eine vollständige wissenschaftliche Durchdringung der Glaubenspostulate im irdischen Leben unmöglich sei, daß wir hier im Glauben und nicht im Schauen leben und unsere Erkenntniß Stückwerk bleibe: so könnte dieser Grund eben so gegen jede andere Wissenschaft geltend gemacht werden, da alle Wissenschaften, sogar die Mathematik, mit noch ungelösten Problemen Mühe haben und insbesondere die Naturwissenschaft mit allen ihren Hypothesen in sehr vielen Beziehungen noch nicht über die Stufe der Wahrscheinlichkeit hinausgekommen ist, ja kaum dieselbe erreicht hat. Das letztgenannte Bedenken hat nun freilich auch in der christlichen Gemeinde vielfach zu einer Veringschätzung der theologischen Forschung geführt, und da ist es nun eben doch ein wirksames Zuchtmittel gegen solche faule Behaglichkeit einer wenig nach weiterer Klarheit des Schauens sich sehnenden unapostolischen Glaubensjathheit, daß der moderne Criticismus durch Angriffe auf ihre historischen Grundlagen die Kirche genöthigt hat, nicht nur die Erkenntniß dieser geschichtlichen Voraussetzungen immer weiter auszubilden, sondern auch den dogmatischen Werth derselben deutlicher zu erkennen. Die extrem-kritische Richtung ist nachgerade eine praktisch eingreifende Macht in der christ-

lichen Kirche geworden und hat den reiferen Gliedern derselben genügend zu fühlen gegeben, daß die christliche Wissenschaft auch in ihrer Ausartung eine Lebensmacht ist, welcher die Gemeinde ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden hat, weil nur ein dem Schauen und Erkennen zustrebender Glaube fest auf seinen Füßen steht und der christliche Erkenntnißtrieb eine wesentliche Seite der Liebe der Jünger zu ihrem Erlöser und ihrem Vater im Himmel ist. Wer die christliche Erkenntniß verachtet, weil sie nur eine stückweise, unvollkommene ist, der verachtet oder fürchtet im Grund ihren Gegenstand: und es kann nichts Seltameres geben, als den gegen die christliche Wissenschaft gerichteten Veringschätzungsbund der zwei Extreme eines blasirten negativen Kriticismus und einer erkenntnißscheuen Glaubensfathheit.

2. Es ist also die Aufgabe der christlichen Dogmatik, einen Versuch zu machen mit dem Nachweis, daß die Welt und ihre Entwicklung sich begreifen läßt aus dem Wesen der heiligen Vaterliebe Gottes, und daß die Offenbarung derselben in dem geschichtlichen Jesus Christus wirklich als centraler Höhepunkt der Weltentwicklung die beanspruchte Bedeutung haben kann. Dazu ist nun vor Allem erforderlich eine genaue Bestimmung des Begriffes der heiligen Liebe in höchster Potenz aller ihrer Momente, wobei sich dann ergeben muß, welche Tragweite dieser Begriff haben kann. Die Dogmatik darf also nicht beginnen mit einem allgemeinen Gottesbegriff, der in dieser Unbestimmtheit und Allgemeinheit in den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes zwar eine annähernde Begründung findet, aber doch erst dann wissenschaftlich verwertthbar wird, wenn ihm ein concreter Inhalt gegeben wird: und dieser kann in genügender Weise doch nur aus den Wahrnehmungen und Erfahrungen von der Kraft und dem Wesen der heiligen Liebe, als der höchsten geistigen Weltmacht, entnommen werden. Daß die heilige Liebe seit der Erscheinung Christi eine Weltmacht geworden ist, wissen wir viel unmittelbarer und ist dem Christen so zu sagen handgreiflicher gewiß, als die Existenz eines Gottes: ja er ist vielleicht gerade deswegen geneigt, ohne weitere Beweise die Existenz eines geistigen Weltchöpfers als selbstverständlich vorauszusetzen, weil er die Macht und den Segen der heiligen Liebe in ihrem absoluten Werth erfahrungsmäßig kennt. Der Begriff der heiligen Liebe, als Definition einer in der Erfahrung des Lebens uns begegnenden Geistesmacht, geht also in der Dogmatik dem Begriff Gottes vor und dient dazu, dem letzteren seinen Inhalt zu geben und ihn wissenschaftlich fest zu stellen. — Unter Liebe im höchsten Sinn des

Wortes versteht man ein ideelles persönliches Leben in einem Andern, welches in dem Trieb zur Selbsthingabe an und für dieses Andere sich äußert und eine gegenseitige Zusammenfassung der beiderseitigen Lebenskreise in Ein Gemeinschaftsleben anstrebt, in welchem vor Allem das Selbst des Andern, aber mit ihm und in ihm auch das eigene Selbst die möglichst höchste Befriedigung und Lebensentfaltung erzielt. So wird der Begriff der Liebe schon im Neuen Testament gefaßt Joh. 4, V. 34 und Joh. 17; Röm. 5, V. 5—11; 8, V. 31—39. Es ergibt sich aus dieser Begriffsbestimmung sofort, daß die Liebe an sich dem Wesen des Geistes entspricht. Der Geist ist ein sich selbst durchschauendes und beherrschendes Lebensprincip, welches in einem ihm gegebenen oder von ihm hervorgebrachten Lebensgebiet waltet. Selbstschau und Selbstbeherrschung ist aber immer nur denkbar auf Grund eines Herausgehens aus sich selbst, und je gründlicher und ernsthafter dieses Aussichselbstherausgehen vollzogen wird, desto vollkommener wird die Selbstschau und Selbstbehauptung, wie andererseits jedes Aussichselbstherausgehen ein gewisses Vereiftsein zu innerer Lebenssicherheit und Lebenseinheit voraussetzt: denn nur Lebensatome, unzerstörbare Individuen können Persönlichkeiten d. h. Geist werden. Nun giebt es aber kein vollkommeneres Aussichherausgehen, als dies im vollen Begriff der Liebe enthalten ist, wie er oben bestimmt worden ist und sich gerade in der neutestamentlichen Offenbarung in der Person Jesu Christi zeigt in vollendeter Erscheinung. Zugleich ist in der Liebe eine Selbstbefriedigung, ein Beisichsein in der Lebensgemeinschaft mit dem geliebten Gegenstand enthalten, eine Selbstbehauptung in und mit der Lebensentfaltung und Selbsterweiterung, welche doch nicht erdrückend auf den geliebten Gegenstand wirkt, sondern ihn zu freier Lebensgemeinschaft sich gegenüberstellt; denn das allein ist echte Liebe, während die Scheinliebe nur verhüllte Herrschsucht ist. In Allem dem finden wir also die vollkommenste Verwirklichung dessen, was man unter freiem Geistesleben und Geisteswirken versteht. Gott muß also die heilige erbarmende Liebe sein, wenn er im höchsten Sinne des Wortes Geist ist, der seiner selbst vollkommen bewußt und mächtig, ohne sich selbst zu verlieren, sich rückhaltslos mittheilen und hingeben kann und den seligen Genuß seiner eigenen Lebensfülle und Lebensherrlichkeit darin zu finden vermag, daß er die Gegenstände seiner Liebe zum freien Spiel der ihnen mitgetheilten Kräfte sich gegenüberstellt, sie damit zum Abbild seiner selbst erhebt und gerade dadurch sie wieder an sich zieht, wie er sich

an sie hinziehen läßt. Auf dieser Vollständigkeit und diesem Gleichgewicht des Ausschüßherausgehens und Sichhingebens- und -mittheilens einerseits und des Beisichbleibens, Selbstbehauptens, Selbstschauens und In sichzurückkehrens andererseits beruht die Wahrhaftigkeit, allseitige Unparteilichkeit, Innigkeit, Freiheit und Heiligkeit der göttlichen Liebe. Die Urkunden der neutestamentlichen Liebesoffenbarung enthalten eine ganze Reihe von Aussprüchen, in welchen gemäß unmittelbarster eigener Anschauung und Lebenserfahrung diese Dialektik des Geistes- und Liebeslebens in scharfer Hervorhebung der in ihm vereinigten Gegensätze sich kundgibt. (Matth. 10, V. 39; Joh. 10, V. 17, 18; Joh. 5, V. 26 und dergl.). Nimmt man aus dem Begriff der Liebe das Moment der Selbstbehauptung und des klarblebenden Selbstschauens weg, so erhält man einen Begriff von Liebes- und Lebenserscheinungen, die vergänglichler Natur sind und auf dem Gebiet der noch nicht geistig gewordenen Natur ihren Heimathoden haben; in diesem Gebiet sind sie ein Bestandtheil der Naturordnung und als Vorstufen und Uebergangserscheinungen am Platz. Würden sie aber auf Wesen von ausgereiftem geistigem Charakter angewendet, so bezeichnen sie eine Ausartung und Verunreinigung, eine unheilige unreine Liebe, ein trübes Feuer, welches aus seiner Grenze herausgetreten maßlos wirkt und den Geist befleckt, eine selbstmörderische Leidenschaft, mit der ein unreiner Geist sich selbst und die Gegenstände seiner blinden Triebe verderbt. Nimmt man aber aus dem Begriff der Liebe und des Geistes die volle Rückhaltslosigkeit und Unbedingtheit der Selbstmittheilung und -hingabe, des Ausschüßherausgehens hinweg, so ergibt sich die Idee eines sittlichen Zustandes, der bei Unreifen als kindische Begehrlichkeit und Angstlichkeit zu einer normalen Entwicklungskrise gehören kann, bei gereiften Persönlichkeiten aber eine gefährliche Unlauterkeit ist und leicht in teuflische Bosheit ausartet. Daß diese beiden entgegengesetzten Verirrungen und Ausartungen der Liebe in einander übergehen können, ist leicht ersichtlich und bedarf keines Beweises. Zugleich ist aber aus dem Bisherigen klar geworden, daß die vollkommene Liebe nur dem zur Vollkommenheit gereiften persönlichen Geistwesen eignen kann: so lange ein geistiges Wesen noch mit Sorge um seine eigene Erhaltung und Entwicklung und dem Gefühl seiner Unreife und Schwäche behaftet ist, fehlt das Gleichgewicht zwischen Hingabe und Selbstbehauptung, und die sittliche Forderung geht dahin, daß genau in demselben Maße, in welchem die geistige Reise zunimmt, auch diese Ungleichmäßigkeiten

sich mindern, jede neu gewonnene geistige Kraft einerseits durch Selbstmittheilung sich in den Dienst stelle und andererseits in dieser Hingabe sich befestige. Darin offenbart sich das Hinaufstreben und Hingezogenwerden aller geistigen Entwicklung in der Welt zur ausgeprägten Nachbildung und Lebensgemeinschaft eines vollkommenen Urgeistes als des Vaters, dessen vollkommenes geistiges Liebesleben maassgebend und belebend wirkt auf die ganze Entwicklung des Weltlebens.

Die im Bisherigen gegebene Bestimmung des Begriffs der vollkommenen Liebe, nach welcher sie die wesentliche Form des vollkommenen Geisteslebens ist, führt aber sofort zu der sehr wichtigen Folgerung, daß es zum Wesen des vorausgesetzten Urgeistes gehören muß, ein ihm selbst gleiches Geistwesen in vollkommener Freiheit zum freien Wechselverkehr der Liebe sich gegenüberzustellen und zu haben, und in diesem Wechselverkehr die Fülle der in ihm beschlossenen Kräfte und die Herrlichkeit seines Geistwesens zu entfalten zu einem geistigen Reich der ewigen Liebesherrlichkeit, in welchem alle Gegensätze im Wesen des Geistes hervortreten, aber statt in Widersprüche auseinander zu gehen, zu freiem und doch harmonischem ineinanderwirken auf einander bezogen sind, so daß das Ganze in gesetzmäßigem Kreislauf den unendlichen Reichthum des freien geistigen Lebensrhythmus in harmonischer Verflechtung darstellt. Schon die alttestamentliche Offenbarung läßt diese Voraussetzung durchblicken, und die neutestamentliche spricht sie ganz offen als ein selbstverständliches, wenn auch für alle menschliche Anschauung nur in Gleichnissen faßbares Geheimniß aus. Auf das ewige Herrlichkeitsreich seines Vaters, als den Urgrund und das Ziel aller Dinge, weist Jesus so oft hin, und seine darauf bezüglichen Aussprüche sind ganz unverständlich, wenn von der Annahme eines in sich selbst von Ewigkeit her schon begründeten und feststehenden Himmelreichs abgesehen wird, wie denn auch in dem Gebet des Herrn in der dritten Bitte auf dieses Reich als auf das Gebiet der vollkommensten freiesten Verwirklichung des göttlichen Vaterwillens hingewiesen wird. Er selbst aber spricht ganz unbefangen von sich als dem Menschensohn, der im Namen seines Vaters in diesem Reich waltet als der Vermittler seiner Güter; und schon in der urapostolischen Gemeinde finden wir als eine keinem Zweifel unterworfenen und keiner weiteren Erörterung bedürftige naive Voraussetzung, daß der Christus, welcher einst vom Himmel her in seiner Herrlichkeit kommen und Alles vollenden wird, zugleich der Sohn

ist, in welchem uns der Vater schon vor Grundlegung der Welt geliebt und erwählt hat. Auch haben alle höher entwickelten heidnischen Religionen in der Zeit ihrer Blüthe Vorstellungen entwickelt, in welchen die Ahnung von einem ewigen geistigen Himmelreich, das auch die Reine der sichtbaren Welt enthält, nicht zu verkennen ist. Selbst das widerchristliche Judenthum hat diese Voraussetzung erst später in den Hintergrund geschoben, seinen Gott zum Ebenbild eines herrsch- und habichtigen, engherzigen Juden erniedrigt und dabei im Islam einen ebenbürtigen Landesgenossen gefunden, — nicht ohne Mitschuld der christlichen Hierarchie und Theologie, welche dieses Geheimniß des göttlichen Lebens nach den Kategorien der Platonischen und Aristotelischen Schule statt nach den Kategorien des Geistes und der Liebe zusammendisputirte und in einer metaphysischen Formel zum Kirchengesetz erhob, welche gerade die Hauptsache im Begriff des göttlichen Wesen verschweigt, nämlich die Liebe, und deshalb nur die niedrigste Art des stillosch-religiösen Verhältnisses zum Wesen Gottes ermöglicht, nämlich slavische Untwürdigkeit und gedankenloses Anstarren eines in unverständlichen Worten ausgedrückten Geheimnisses.

Die bisherigen Ergebnisse der Untersuchung über das Wesen und Leben der vollkommenen heiligen Liebe führen aber noch einen Schritt weiter. Das im Reich dieser Liebe waltende Grundgesetz der Freiheit, des Wechselspiels freier gegenseitiger Mittheilung ist nicht durchführbar ohne eine individuelle Fixirung der einzelnen Elemente; denn nur vom Standpunkte eines zu einem mikrokosmischen Mittelpunkt sich zusammenfassenden Atoms aus ist ein freies Eingreifen und Sichhingeben in's Ganze und freie erwidernde Rückwendung zum Urgeist des Vaters möglich; auch die Gaben der vollkommenen freien geistigen Liebe müssen lebendige Gaben sein, welche dem Geliebten, dem sie dargeboten werden, die geistige Ehre freier Hingabe gewähren können. Es gehört also zum Wesen des Himmelreichs, daß es in die Form räumlichen Außereinanderseins eingeht, in dieser Form der Räumlichkeit die Fülle seiner Lebenskräfte in eine Reihe von Atomen oder Kräftenmittelpunkten aneinanderlegt und in einem in Zeitform verlaufenden Proceß centrifugaler Verselbständigung und darauf folgender centripetaler Entwickelung entfaltet. In ihrer centrifugalen Entwickelung zur Verselbständigung in Atomen erreichen die Kräfte des Himmelreichs die äußerste Grenze, wenn sie Körperatome geworden sind; von diesem äußersten Wendepunkte aber nehmen sie

wieder die Richtung zu einer centripetalen Entwicklung, zur Hingabe für eine Organisation in's Ganze, durch welche sie zugleich für sich selbst eine allseitigere Ausprägung ihrer mikrokosmischen inneren Einheit und somit eine Bereicherung und Steigerung ihrer Selbständigkeit zu autonomer Lebensbewegung gewinnen. Das Himmelreich der heiligen Liebe ist somit die selbst unsichtbare Grundlage und Wurzel der sichtbar werdenden Körperwelt, welche sich sofort als ein an sich Geistiges erweist, sobald man hinter den Vorhang der sinnlichen Erscheinung sich stellt und mit dem geistigen Auge sie von ihrer Wurzel und ihrem inneren Wesen aus beobachtet. Denn auch im starrsten Körper sind die Atome schon im Wechselspiel ihrer Kräfte, aufeinanderbezogen durch die vierfach gestaltete Anziehungskraft, wie sie in Schwerkraft, Cohäsionskraft, elektromagnetischer und chemischer Anziehung sich ausprägt, und in Folge davon gehen, wenn auch unmerklich für unsere Sinne, Licht- und Wärmeschwingungen von ihnen aus in das gesamte System der Atome, ohne daß sie dadurch irgendwie Abbruch erleiden würden an ihrem Wesen und ihren Kräften, da sie in ungeschwächter und ungetrübter Selbstbehauptung aus jeder Verbindung immer wieder zu neuen Verbindungen hervorgehen können, — ein wirkliches Abbild reinen unbefleckbaren Geisteslebens, von dem auch das Wort gilt, daß dem Reinen alles rein ist. Die heilige Urliche, welche die Fülle ihrer Kräfte in's Element der Freiheit zu mikrokosmischer Autonomie und unzerstörbarer Selbständigkeit eines Atoms hinausgibt und zu eigener Entwicklung nach den ihnen inwohnenden und ihr Wesen ausmachenden Gesetzen entseffelt, entnimmt dieselben damit keineswegs dem geistigen Gesetz der Liebe, hat aber auch keinen Grund dieses Gesetz ihnen als äußeren Zwang aufzulegen, da die Beziehung auf die Gemeinschaft des Ganzen und der Zug zu gliedlicher Einfügung in dasselbe, zum Eingehen in seinen Lebensproceß zu dem inneren Wesen jedes Atoms gehört und mikrokosmische Punktualität nur als Streben nach centraler Zusammenfassung makrokosmischer Beziehungen möglich ist. Obwohl also die zur freien Individualisirung entseffelten Kräfte des Urgeistes in der Periode ihres centrifugalen Auseinandergehens einen chaotischen Zerfegungsproceß durchlaufen, so schwebt doch der Geist der harmonisirenden Liebe nicht bloß über ihnen, sondern er lebt auch als nicht aufgegebenener Vorbehalt in ihnen selbst: es ist ein Auseinandergehen auf ein Wiederzusammenkommen mit dem Ertrag vielseitiger Entwicklung und unter der Voraussetzung der Unzerstör-

barkeit des Gemeinschaftsbandes, ohne welche das Wagniß dieser centrifugalen Entwicklung nicht möglich wäre. Dennoch versteht es sich von selbst, daß in der Periode der Centrifugalität in den zur Atomexistenz hinausstrebenden Kräften das innere Gesetz der Gemeinschaft nur als gesicherter Hintergrund wirkt und der Trieb, sich in sich selbst abzuschließen, den auf dieser Grundlage sich entwickelnden Vordergrund bildet. Das Ergebniß dieser centrifugalen Entwicklung kann nicht besser bezeichnet werden, als mit dem von Leibniz gebrauchten bildlichen Ausdruck: „schlafende Monaden“; denn der Schlaf ist eben der Zustand des in sich selbst sich abschließenden Lebens und Webens, der tiefsten Einkehr in die eigene individuelle Abgeschlossenheit, aber eben dadurch wird er Sammlung zu freiem energischem Wiederaussichherausgehen, der Uebergang zur klaren kräftigen Wirksamkeit nach außen. Der Schlaf der Monaden ist kein Todeschlaf, sondern die Vorbereitung zu einer Wiedergeburt in eine centripetale Lebensentwicklung, der Wendepunkt aus dem Chaotischen, aus der Zerstreuung in das organische Leben und schließlich in's bewußtfreie persönliche Geistesleben. Während des Stillstehens auf diesem Wendepunkt sind die in der Abgeschlossenheit in sich selbst verharrenden Krätemittelpunkte nur insofern auch in's Ganze wirksam, als sie durch die verschiedenen Formen der Anziehungskräfte und der durch sie entstehenden Bewegungen eine materielle Welt bilden, welche in mancherlei mechanische und organische Proceßtheilweise im Dienste der schon zu bewußtfreiem Leben erwachten Atome sich hineinziehen läßt, wobei aber das innere in sich abgeschlossene Wesen der Körperatome vollständig gleichgültig bleibt gegen die Unterschiede der mannigfaltigen mechanischen und organischen Verbindungen, und auch nicht befleckt werden kann durch die sittlichen Gegensätze, welche bewußtfreie Lebensatome in die von ihnen beeinflussten organischen Proceßtheilweisen hineintragen können.

Derartige Perioden des Stillstehens in innerer Sammlung und Abgeschlossenheit wiederholen sich aber nothwendig auch auf den verschiedenen Stufen der centripetalen Entwicklung, weil es nicht der Wille der göttlichen Liebe ist, daß der Ertrag der einzelnen Entwicklungsstufen jedesmal wieder verloren gehe beim Uebergang zu höheren Stufen, sondern er soll fixirt und zur Grundlage der Selbstständigkeit werden, damit der weitere Fortschritt kein blinder erzwungener Proceß bleibe, sondern aus freier Selbstentscheidung geschehen könne, zu welcher die göttliche Liebe reizt, aber nicht zwingt. Es ist deshalb

nothwendig, daß jede Bereicherung des mikrokosmischen Atomlebens durch makrokosmische Beziehungen die Form einer individuellen Organisation für den Verkehr mit der Außenwelt annehme: und in diesen engeren Gemeinschaftskreisen sich eine individuelle particulare Lebensform ausbilde, welche dann selbst wieder als eine Art von Atom in weiter greifenden Organisationen sich verwenden läßt, dabei aber mehr und mehr die gleichgültige Abschließung gegen die Richtung der höheren Organisationen, welchen sie dient, aufgeben muß. So entsteht dann schließlich ein System autonomer Individualgeister und von eigenthümlicher Geistesrichtung bestimmter Gemeinschaftskreise, welches schließlich in einem sich in sich selbst zusammenfassenden selbstständigen Weltgeist seinen Mittelpunkt gewinnt, der an sich nicht gottwidrig ist, aber es werden kann, zunächst aber die von Gott gewollte Freiheit und Selbstständigkeit des kosmisch-geistigen Lebens sichert, ohne welche eine freie erwidernde, dankende Hingabe der Liebe unmöglich wäre. Dieser autonome Weltgeist ist das kosmische Gegenbild und Ebenbild des eingeborenen Sohnes; er wird durch den Zug der göttlichen Liebe, der ja seinem inneren Wesen verwandt ist, gereizt zu immer schärferer Besinnung über sich selbst und gelockt zu immer bewußterem, freierem und vollständigerem Eingehen in die heilige Liebesgemeinschaft des Himmelreiches. Daß hier eine entgegengesetzte gottwidrige Entscheidung und Richtung des gesteigerten kosmischen Selbstgefühles eintreten kann, und diese Möglichkeit, als unvermeidliche Vorbedingung freier Hingabe, von Gott gewollt und herbeigeführt ist, dies muß im Auge behalten werden. Da aber der Geist der göttlichen Liebe es ist, der diese Autonomie der kosmischen Systeme erzeugt, so kann es nicht fehlen, daß jede gottwidrige Entscheidung des Weltlebens einen inneren Zwiespalt erzeugt, in welchem dem gottwidrig sich richtenden Weltgeist gewissermaßen sein eigenes besseres Ich entgegentritt. So oft der allen Weltwesen innewohnende Liebestrieb mittelst einseitiger Vertiefung und bornirter Abschließung in kosmische Lebensgemeinschaften das Bedürfniß eines Weitergehens in die Gemeinschaft des Himmelreiches ersticken will und die Begeisterung einer gottwidrigen und von Gott absehenden Weltliebe die Welt berauscht, erhebt sich im Weltleben selbst ein Widerstand, und es bilden sich, vom Reiz des göttlichen Liebesgeistes belebt, die Elemente zu einer dem gottwidrig gewordenen Weltgeist entgegengesetzten innerweltlichen Organisation auf Heiligung, Verklärung und Wiedergeburt des Weltlebens aus Gott und in Gott gerichtet. Im Kampf dieser

Gegensätze kann sich die gottwidrige Richtung verschärfen zum wahn-
sinnigen Uebermuth eines sich selbst vergötternden Kosmokratorsgeistes,
weil die Güter des kosmischen Gemeinschaftslebens, auf die er sich in
falscher, bornirter Selbstgenügsamkeit stützt, keine bloßen Scheingüter
von vergänglichem Werthe sind, sondern sehr wesentliche Formen des
creatürlichen Geisteslebens, deren Ertrag bestimmt ist zur Einverlei-
hung in die Güter des Himmelreiches, und weil dem Trieb gemein-
schaftsuchender Liebe auch in kosmischen Kreisen eine weitgehende Be-
friedigung in einer Reihe von Lebensstufen gewährt werden kann,
welche die herrschsüchtige Absperrung gegen die höchste Vollendung der
Liebesgemeinschaft im Himmelreich, in der Hingabe an den Sohn
nach dem Zuge des Vaters und in der kindlichen Hingabe an den
Vater in der Gemeinschaft des Sohnes, lange zu verhüllen vermag,
zumal wenn die Vertreter des selbstsüchtig gewordenen Weltgeistes
sich noch stützen auf die an sich dem Weltgeist eignende Sohneseben-
bildlichkeit und den Lichtschimmer des göttlichen Liebesgesetzes für die
Zwecke gottwidriger weltbeherrschender Autonomie ausnützen. Solchen
Entwickelungen des Bösen gegenüber entwickelt sich nun naturgemäß
der Zug der göttlichen Liebe schließlich zur Energie heiligen Liebes-
zornes, um in das bannende System täuschender Weltseligkeitsbegei-
sterung eine freie Gasse zu brechen und den unter der Wucht des
gottwidrig gewordenen Weltgeistes zurückgehaltenen Geistesmittelpunkten
eine Bahn zu öffnen, auf der die befreiende und beseligende Zucht
der heiligen Vaterliebe Gottes wieder erfolgreich wirken kann. So
sichert die göttliche Liebe immer wieder die Freiheit für die normale
Entwickelung der individuellen Geister und bricht die Bande, welche
sie sich selbst anlegen. Die göttliche Weltordnung ist ein Gesetz der
Freiheit und führt in eine harte Kampfschule, in welcher immer
fühlbarer wird, daß nur diejenige Liebe selig macht, die bis zur kind-
lichen Gottesgemeinschaft empor sich streckt und ziehen läßt. Insofern
hat der Pessimismus vollkommen Recht mit seiner Lehre von der
absolut schlechten Beschaffenheit der Welt: die Welt soll schlecht sein
für jeden, der dem Geist der kindlichen Liebe zu Gott sich verschließt.
Aus dem Geist der göttlichen Vaterliebe ist sie entsprungen und kann
deshalb auch nur demjenigen eine Stätte des Seelenfriedens und
gesunder Entwickelung werden, der diesem Geist sich nicht verschließt
und das von einer gottwidrigen Freiheitsenergie in den Weg geworfene
Gesetz der Sünde und des Todes durchbrechend in weltüberwinden-
der Liebe vorwärts dringt. Daher entspricht es nur dem Gesetz der

göttlichen Liebe und dem Gesetz freier Geistesentwicklung, daß schließlich das himmlische Weltcentrum selbst in den Proceß der Weltentwicklung eintritt, alle Stufen geistiger innerweltlicher Lebensentwicklung im Kampf mit dem Bann und den Versuchungen des gottwidrig gewordenen Weltgeistes siegreich in Kraft der heiligen Sohnesliebe durchläuft und mitten in der Welt das Himmelreich pflanzend und offenbarend zum Sammelpunkt und zur Burg des Heiles wird für die Welt. In ihm und in Allen, die zu ihm sich ziehen lassen, wird der Weltplan der Vaterliebe Gottes erfüllt; was sich selbst davon ausschließt, reducirt der heilige Liebeszorn Gottes auf die Stufe elementarer Existenz, in der auch gottwidrige Geister in sich selbst abgeschlossen nicht mehr störend in das Ganze eingreifen, sondern nur noch den unfreiwilligen, brauchbaren Dienst elementarer Kräfte leisten können.

Gemäß dem Ergebniß dieser Entwicklung des Begriffes der göttlichen Liebe muß es entschieden als eine Trübung des christlichen Gottesbegriffes bezeichnet werden, wenn die Heiligkeit und die Gerechtigkeit Gottes als etwas Sonderliches, für sich Denkbare der göttlichen Liebe gegenüber gestellt werden. Denn Liebe im vollen Sinn des Wortes ist an sich persönliches Geistesleben, ohne Freiheit der Selbstmittheilung gar nicht denkbar, und schließt also die volle Behauptung der Freiheit und Persönlichkeit so wesentlich in sich, daß sie damit an sich als heilig gedacht werden muß. Wenn in der Liebe die Persönlichkeit unterginge oder an Lebenskraft verlieren würde, so würde damit auch die Liebesgemeinschaft beseitigt oder verkümmert, und mit dem Verlust an Freiheitskraft wäre auch ein Werthverlust der Liebe gegeben, da nur eine freie Hingabe wahre Liebe ist: die Liebe hat an dem Maaß ihrer Freiheit auch den Maaßstab ihres Werthes. Noch viel weniger aber paßt eine polare Entgegensetzung oder auch nur eine Coordination der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe: denn wenn die göttliche Liebe als eine weltumfassende, allgemeine und alles Einzelne energisch zusammenfassende Liebe zu denken ist, so ist sie damit an sich schon als eine unparteiisch ordnende und erziehende aufgefaßt, und auf diese Eigenschaft der Liebe Gottes sind alle Erscheinungen zurückzuführen, welche die Gerechtigkeit Gottes offenbaren. Die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit ist die Hausordnung der väterlichen Liebe, ihre Justiz ist als drastische Insinuation des unbedingten Werthes der heiligen Liebesordnung an das Gewissen der Menschen, die Grundlage ihres Erziehungswerkes. — Eben so wenig

aber ist es nöthig, der göttlichen Liebe und den mit ihr gegebenen sogenannten sittlichen Eigenschaften besondere göttliche Natur- oder Wesenseigenschaften gegenüberzustellen. Denn die im Begriff der Liebe enthaltenen Momente der Heiligkeit und Freiheit sind eben die Bezeichnungen der Unbedingtheit und Absolutheit der göttlichen Persönlichkeit: dieselbe ist damit als höchste ewige geistige Lebenseinheit und Lebensenergie bezeichnet, welche frei alles durchwaltend und durchleuchtend die Fülle ewigen Lebens in sich trägt und in freier Mittheilung erschließt. Alle sogenannten Eigenschaften Gottes müssen also als dem Begriff der heiligen Ur Liebe eingeordnete Momente aufgefaßt werden. Für die Unterscheidung und Zusammenordnung der göttlichen Eigenschaften ist somit der leitende Gesichtspunkt nur in den zwei Hauptseiten im Wesen der heiligen Ur Liebe zu suchen, welche einerseits unbedingte vollkommene Selbstbehauptung und Selbsterfassung in und mit der Selbstmittheilung ist und andererseits ein vollkommenes unbedingtes Herausgehen aus sich selbst und Herausgeben seiner selbst mittelst und auf Grund der Selbstbehauptung und Selbsterfassung. — Auch der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, welchen die zur Herrschaft gekommene Kirchentheologie mit einer falschen Entgegensetzung der göttlichen Zeugung und des göttlichen Schaffens in das Wesen Gottes hineingetragen hat, ist entschieden zu verwerfen und hat im Grundtext der heiligen Schrift keinerlei sicheren Anhaltspunkt. Denn wenn die Zeugung des Sohnes ein geistiger Proceß sein soll, so ist sie auch ein freier bewußter. Der Unterschied zwischen Zeugung des Sohnes und Schöpfung der Welt ist nur darin begründet, daß die Welt das Geschenk der Vater Liebe an den Sohn, also Selbstmittheilung in Form der Gabe ist, während in dem Sohn als dem Urgegenstand der göttlichen Vater Liebe diese Liebe unmittelbar sich selbst erfährt und anschaut. Die Zeugung des Sohnes ist also unmittelbare Selbstbehauptung und Selbsterfassung Gottes im freien Herausgehen aus sich, während die Welterschöpfung zunächst ganz freie Hingabe an und für den Sohn und nur mittelst desselben wieder in die Selbstbehauptung Gottes hineinverflochten ist: aber frei und geistig ist das Eine wie das Andere. In diesem Sinne redet auch die heilige Schrift von beiden, aber die platonische und neuplatonische Metaphysik hat eben bald in der christlichen Kirche sich die Censorrolle über die Grundgedanken und manchmal sogar über die Urkunden der göttlichen Offenbarung errungen und so die urchristlichen Grundvoraussetzungen entstellt. Damit hängt nun zusammen eine Entwerthung

aller irgendwie mit dem Begriff der Freiheit in Beziehung stehenden Momente der christlichen Grundanschauung. Man glaubte den geringeren Werth der geschaffenen Welt gegenüber dem Sohn Gottes damit begründen zu sollen, daß die Welt ihr Dasein „nur“ dem freien Willen Gottes verdanke, als ob der freie Wille Gottes nur minder Werthvolles zu leisten vermöchte und die Freiheit des Geisteslebens in Gott das Geringere, Untergeordnete wäre gegenüber dem sogenannten Wesen Gottes oder der göttlichen Natur, über welche man dann in behaglicher Breite den ganzen Strom der platonisch-aristotelischen Kategorien ausgoß. Dabei sollte dann doch das Wesen Gottes als Geist gefaßt werden; da man aber die Freiheit und die selbstbewußte Persönlichkeit entwerthet hatte, so blieb unklar, was denn noch weiter als der eigentliche Kern im Wesen des Geistes übrig bleibe nach Abzug des Nebenmomentes der bewußten Freiheit. Da blieb dann nichts mehr übrig als die mysteriösen negativen Begriffe der Immaterialität, Unsichtbarkeit, Ueberweltlichkeit, Unbedingtheit des Seins; an die Stelle des ethisch-metaphysischen Gottesbegriffes trat der logisch-metaphysische, neben welchem die ethische Seite im Begriff Gottes als ein unlogisches, störendes Element stehen blieb, welchem Alles, was als unvollkommen und vergänglich sich darstellte, aufgebürdet wurde. Dies übte dann wieder seine Rückwirkung auf den Begriff der Welt, welche man um ihrer Materialität, Sichtbarkeit und Veränderlichkeit willen als möglichst niedrig und werthlos darstellte, da sie ja bloß die Ausgeburt momentaner willkürlicher Gnadenlaune Gottes sei, wenn auch an sich nicht böse; wobei nur nicht abzusehen ist, welchen Werth ein solches Geschenk des himmlischen Vaters an seinen Sohn für diesen haben und wie in demselben der Sohn einen Beweis der Liebe des Vaters noch finden soll. Die sittlichen Wirkungen solcher Entstellung der christlichen Grundanschauung blieben nicht aus: ein schon von seinen Vorfahren her durch Naturschändung, Arbeitsscheu, Genußsucht und Laster jeder Art entnervtes Geschlecht, unfähig die sittlichen Aufgaben des irdischen Lebens zu lösen, beladen mit dem Fluch der Naturvergiftung und einer besleckten Phantasie verzweifelte an der sittlichen Kraft des Evangeliums und versiel in jene hypochondrische Stimmung, welche die Zurückziehung von der sittlichen Berufsarbeit zu einem Kennzeichen specifischer Frömmigkeit und christlichen Ernstes stempelte, aus der Noth und Nichtswürdigkeit eine Tugend machte, mit der man den Engeln ähnlich zu werden glaubte, und in dem Reich Gottes nicht mehr das Reich der heiligen Liebe suchte, sondern ein

Reich heiliger Zauberkräfte und Ingredienzen, in das sich zu versenken des echten Christen Aufgabe sei. So wurde das Christenthum entstellt und umgebildet in einen neuen abendländischen Buddhismus, dessen Helden als Heilige Kirchen und Kalender schmücken. Noch einmal hat orientalisches Heidenthum im Bund mit dem Spätjudenthum innerhalb der christlichen Kirche selbst die furchtbarste Mißhandlung des christlichen Geistes und des christlichen Gemeindeternes sich erlauben dürfen, damit offenbar werde, wohin es führt, wenn falsche fremdartige Welt- und Gottesideen zur Ausbildung der christlichen Lehre verwendet und den finsternen Leidenschaften entnervter Culturvölker als Mittel der Selbstrechtfertigung an die Hand gegeben werden. Die Kraft und Freudigkeit zu aggressivem Vorgehen gegen das Böse in der Welt, welches der christlichen Liebe auch in der Form des Duldens immer eignet, und die Bewahrung kindlicher Zuversicht in der Lebensgemeinschaft mit dem in Christo geoffenbarten Vater ist nur denkbar, wenn die ethischen Centralideen der christlichen Offenbarung den metaphysisch-logischen übergeordnet werden als Begriff von einer in sich selbstständigen geistigen Urrealität, einer alle Realitäten schaffenden und erzeugenden freibewußten Geistesmacht. — Nur dem echten urchristlichen Glauben, welcher ein freudiges Vertrauen auf die in Jesu Christo als sünde-, welt- und todüberwindende Macht geoffenbarte heilige Vaterliebe Gottes ist, gelingt die praktisch-sittliche Bewährung seines absoluten geistigen Werthes und der solide wissenschaftliche Erweis von dem Ausreichen der in ihm liegenden metaphysischen Hypothesen zu fortschreitender systematischer Zusammenfassung, Formulirung und Lösung der Probleme, welche innere und äußere Erfahrung dem nach Erkenntniß des Urgrundes der Dinge strebenden Menschengeniste stellt. Die Dogmatik wird deshalb immer wieder zurückkommen müssen auf den Hauptsatz, daß dieselbe Liebe Gottes, welche in die Herzen echter Jesusjünger ausgegossen ist durch den heiligen Geist und sie von innen heraus belebt und bewegt, auch das höchste Princip des Seins und Lebens ist, welches das ganze geistige und natürliche Universum erzeugt und trägt.

Die Composition des Hexateuchs

von

J. Wellhausen.

Professor in Greifswald.

Das Thema bedarf keines Vorwortes, nur über die angewandte Signirung der Quellen habe ich mich zu verantworten. Ich habe mich nicht an Dillmann angeschlossen, denn wenn er die s. g. Grund-schrift (ältere Elohist, Buch der Ursprünge) mit A, den Elohisten (s. g. jüngere E.) mit B, den Jahvisten mit C bezeichnet, so ist darin ein stillschweigendes Präjudiz über die Altersfolge der Quellen eingeschlossen, welches diese Bezeichnung von vornherein verhindert, allgemein gebraucht zu werden. So wie Dillmann selbst sich nicht bei den Zeichen seines Vorgängers Schulz beruhigt, sondern dessen B zu C, C zu B macht, so wird ein Anderer Dillmann's C zu A und A zu C machen wollen; dies Princip ist also unpraktisch und richtet Verwirrung an. Ich habe für die s. g. Grundschrift das Zeichen Q gewählt, als Abkürzung für Vierbundesbuch (quatuor), welchen Namen ich als den passendsten für sie vorschlage; den andertweitigen vom letzten Redactor (R) damit vereinigten Stoff insgesammt (= das jehovistische Geschichtsbuch) habe ich JE bezeichnet und darin den Jahvisten und Elohisten als J und E unterschieden. Mein Verhältnis zu den Vorgängern wird aus der Abhandlung selbst sich ergeben, an dieser Stelle bemerke ich bloß, daß meine Untersuchungen, die ich für die Genesis im Winter 1872/73 und für den übrigen Pentateuch im Winter 1874/75 geführt habe, abgeschlossen vorlagen, als die sorgfältige Schrift Kahser's über das vorexilische Buch der israelitischen Urgeschichte und Dillmann's gediegener Commentar über die Genesis erschienen und mir zu Gesicht kamen.

I. Die Genesis.

Die Urgeschichte der Menschheit. Gen. 1—11.

Die Quelle Q wird übereinstimmend folgendermaßen ausgeschieden: a) Geschichte des Himmels und der Erde 1, 1—2, 4a. b) Geschichte Adam's E. 5 (ausg. B. 29). c) Geschichte Noah's 6, 9—22, 7, 11—8, 5 (ausg. 7, 12. 16c. 17. 22f. 8, 2b.) 8, 13—19, 9, 1—17, 9, 28f. d) Geschichte der Söhne Noah's E. 10 (mit bedeu-

tenden Ausnahmen), Geschichte Sem's 11, 10—26 und Geschichte Therah's 11, 27—32 (ausg. V. 29). Dies ist ein vollständiger klarer und geschlossener Zusammenhang, erhalten bis auf die Titel der einzelnen Abschnitte.

Was übrig bleibt (JE), das darf seit Hupfeld als anerkannt gelten, sind nicht einzelne lose Geschichten und Zusätze, die in den Zusammenhang von Q ergänzend eingefügt sind und erst dadurch Halt gewonnen haben, sondern ein anderweitiger selbstständiger Erzählungsfaden, der von dritter Hand mit Q zusammengearbeitet ist. Aber dieser Faden wird einerseits von R nicht so intact gelassen wie Q und ist auf der anderen Seite an sich selbst nicht so glatt und einfach wie Q, sondern von complicirterer Beschaffenheit.

1. Die Thätigkeit des Redaktors besteht vornehmlich in der geschickten Ineinanderschiebung der Quellen, wobei er ihren Inhalt möglichst unverfälscht, den Wortlaut und die Ordnung der Erzählung möglichst unverändert läßt. Aber nicht immer kann er so ohne eigene Eingriffe verfahren. Zuweilen macht er Zusätze, etwa um einen Widerspruch zu beseitigen oder einen Spalt zu verdecken, z. B. Gen. 7, 6—9. Ein ander Mal nimmt er eine Verstellung in der einen Quelle vor, um sie dem Zusammenhange der anderen anzupassen, z. B. 7, 16c: und Jahve schloß hinter ihm zu, was in JE ursprünglich etwa hinter 7, 7 stand, wegen der Zusammenarbeitung mit Q aber unmöglich vor V. 13 ff. gebracht werden konnte. Endlich — und das ist die Hauptsache — hat R auch allerlei Verfälschungen und Auslassungen vorgenommen. Wie seine Eingriffe in Gen. 1—11 überhaupt auf Kosten von JE geschehen — Q wird zu Grunde gelegt, JE ihr eingepaßt —, so betreffen auch die Auslassungen meist diese Quelle.

Die Hauptstücke der Erzählung folgen Gen. 1—11 in JE eben so aufeinander wie in Q: drei Epochen vermittelt durch zwei Uebergangsperioden. Also a) der Anfang der Weltgeschichte b) von Adam bis Noah c) die Sündfluth d) von Noah bis Abraham, wozu dann als dritte Epoche, die aber über G. 1—11 schon hinaus fällt, die Berufung Abraham's kommt. Das erste Stück nun ist in vollem Umfang aus JE mitgetheilt 2, 4b—3, 24; aber bereits im zweiten fehlt gegenwärtig der Uebergang auf Noah, der doch in JE ebensowohl der Held der Sündfluth ist wie in Q. Neben der Genalogie 4, 16—22, die auf Namech und seine drei Söhne ausläuft, muß noch eine andere in JE gestanden haben, die von Adam auf

Noah und seine drei Söhne führte und durch C. 5 (aus Q) verdrängt wurde. Der Schluß derselben ist uns in 5, 29, eingesprengt in Q, erhalten, der Anfang vielleicht in den Versen 4, 25 f. die man gegenwärtig dem R zuschreibt, die aber, wenn sie auch von anderer Vorstellung und Sprache ausgehen als 4, 16—24, doch sehr wohl zu JE gehören können. Daraus daß R, um von 4, 24 zu 5, 1 einen Uebergang zu gewinnen, zu einem ähnlichen Einsatz gezwungen worden wäre, folgt nicht, daß er 4, 25 f. nicht schon vorfand; er würde nicht über, das Nothwendige hinausgegangen sein, nicht die Etymologie und nicht das merkwürdige *iste coepit invocare nomen Domini* hinzugefügt haben. Bedeutende Einbußen hat der Zusammenhang von JE auch im dritten Stück erlitten. Die beiden zunächst aufeinander folgenden Abschnitte aus JE 6, 1—8 und 7, 1—5 schließen nicht zusammen, ausgelassen ist in der Mitte die Eröffnung über das drohende Strafgericht an Noah, wovon 6, 8 nur noch der Ansat zu erkennen ist, und der Bau der Arche — natürlich weil beides inzwischen aus Q mitgetheilt worden war 6, 9—22. Nach 7, 1—5 trifft man erst 8, 6—12 wieder auf ein solides Stück von JE, dazwischen sind zwar manche Fragmente daraus hie und da eingestreut, aus denen sich aber schwerlich das Ganze reconstruiren läßt. „Und Noah that ganz wie ihm Jahve geboten (7, 5), und Noah ging mit seinen Söhnen, seinem Weibe und seiner Söhne Weibern hinein in die Arche vor dem Wasser der Fluth (V. 7), und Jahve schloß hinter ihm zu (V. 16c). Und nach sieben Tagen kam das Wasser der Fluth auf Erden (V. 10), und der Regen trat ein auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte (V. 12), und die Fluth war vierzig Tage auf Erden, und das Wasser stieg und hob die Arche auf, daß sie vom Boden sich erhob (V. 17). Alles was Lebensodem in der Nase hatte, von allen Wesen des Festlandes, kam um (V. 22). Und er tilgte alle Existenz auf dem Lande vom Menschen an bis zu den Thieren und Würmern und Vögeln des Himmels, und sie wurden von der Erde getilgt, und nur Noah blieb übrig: mit denen in der Arche (V. 23). Und nach vierzig Tagen (8, 6a) da hörte der Regen vom Himmel auf (V. 21b), und Noah öffnete u. s. w. (V. 6 ff.). ¹⁾“ Dies genügt zwar sachlich, aber nicht formell, z. B. hat der Satz 7, 23 kein Subject. Zwischen 8, 6—12 und dem nächsten jehovistischen Stück 8,

¹⁾ Allerlei wird hiervon noch dem Redactor zuzuschreiben sein, besonders in V. 7. 10b. 12a., auch Theile von V. 23, vgl. 6, 7.

20—22 fehlt jedenfalls die Nachricht vom Auszug aus der Arche, die aus Q gegeben wird. Zur Annahme aller dieser Lücken zwingt der Zusammenhang. Es giebt aber auch episodische Züge, die unbeschadet des Zusammenhanges fehlen können, und auch Auslassungen von dergleichen Angaben in JE werden, in Collisionssfällen mit Q, vorgekommen sein; sie sind nur nicht nachweisbar. Wahrscheinlich ist 3. B., daß nicht bloß in Q, sondern auch in JE, die in den Localitäten viel genauer ist, der Ort angegeben war, wo die Arche landete.

Dem vierten Hauptstück von Q, den Tholedoth b'ne Noach, entspricht in JE zunächst der Abschnitt 9, 18—27, der nur weil Noach hier noch am Leben ist, vor 9, 28 f. treten und also in dem Titel Tholedoth Noach aufgenommen werden mußte. Weiter aber gab es wie in Q auch in JE an dieser Stelle eine Völkertafel, aus welcher nicht bloß 10, 8—12, sondern noch manche andere Bruchstücke in C. 10 enthalten sind. Ich werde das etwas ausführlicher nachweisen müssen.

Folgendes ist das sehr hervortretende Schema, in welches Q den ethnologischen Stoff C. 10 einordnet:

Dies sind die Tholedoth der Söhne Noach's, Sem, Ham und Japheth . . . B. 1.

a. Söhne Japheth's: . . . B. 2ff. Dies sind die Söhne Japheth's ¹⁾, von denen die Inseln der Völker ausgebreitet sind, in ihren Ländern, je nach ihren Sprachen, nach ihren Arten in ihren Völkern. B. 5.

b. Söhne Ham's: . . . B. 6ff. Dies sind die Söhne Ham's, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, in ihren Völkern. B. 20.

c. Söhne Sem's: . . . B. 22ff. Dies sind die Söhne Sem's, nach ihren Arten, nach ihren Zungen, in ihren Ländern, nach ihren Völkern. B. 31.

Dies sind die Geschlechter der Söhne Noach's, nach ihrer Abstammung, in ihren Völkern, und von ihnen sind die Völker auf Erden ausgebreitet nach der Sündfluth.

In dieses Schema von Q paßt nun, auch abgesehen von 10, 8—12, nicht Alles, was gegenwärtig in C. 10 enthalten ist. Wenn

¹⁾ Diese Worte sind am Anfang von B. 5 herzustellen, sowohl nach der Ähnlichkeit des Schema's, als um das Mißverständniß zu verhüten, daß bloß von den zuletzt aufgeführten Söhnen Javan's hier die Rede sein sollte.

man das Uebrige vergleicht, so ist B. 22 darauf berechnet, die dritte Abtheilung in Q zu eröffnen und duldet den B. 21 nicht vor sich, Es sind vielmehr B. 21 und B. 22 zwei einander ausschließende Parallelen, beides Köpfe des folgenden Abschnittes, man darf sie nicht hinter einander, sondern nur neben einander stellen.

In B. 21 ist Eber so sehr der wichtigste unter den Söhnen Sem's, daß er sogar gleichbedeutend mit Sem selber ist und sich ähnlich zu ihm verhält wie Nachir zu Manasse. Dagegen B. 22. 23 tritt Eber nicht bloß nicht unter den übrigen Söhnen Sem's hervor, sondern er wird nicht einmal dazu gezählt, nach 11, 14 (Q) ist er erst sein Urenkel.

Diese Beobachtung führt weiter dazu, B. 21 unmittelbar mit B. 25 ff. zu verbinden, wo Sem eben so wie dort weiter nichts als die Gesamtheit der Söhne Eber's ist. „Sem aber hatte auch Nachkommen, er ist der Vater aller Söhne Eber's, der ältere Bruder Japheth's. Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren, der eine hieß Phaleg und der andere Jostan . . . (B. 21. 25—30).“ Nach Q hat Eber hier gar nichts zu thun, er gehört nicht in die Genealogie der Gojim (B. 5. 32), sondern als Mittelglied in die Israels. Ihr gehört nur B. 22. 23 an; B. 24 aber ist eine Naht des R (materiell aus 11, 14 entnommen), welche ihrerseits auch wieder die Thatsache zweier verschiedenen Lappen beweist.

Nunmehr kann ich mich auch auf den Widerspruch berufen, in welchem 10, 25—30 unzweifelhaft zu B. 7 (= Q) stehen: hier werden die süd-arabischen Stämme von Kus, dort von Eber abgeleitet. Weiter auf die Differenz der Sprache. Durch *לְעֵבֶר יִלְדָּה לְשָׁם יִלְדָּה* werden B. 21. 25 eben so sehr untereinander verbunden, wie von Q geschieden, welche Quelle nie diese Ausdrücke gebraucht, vielmehr stets *רָבִי* B. 2. 3. 6. 7. 20. 22. 23. Ebenso ist *יִלְדָּה* (B. 26) zwar wohl dem R zuzutragen, der Vorstellungen und Ausdrücke beider Quellen kennt und verbindet, aber Q gebraucht beständig dafür *הוֹלִידָה*. Von allen Seiten bestätigt sich das Ergebnis, daß im Verzeichnis der Söhne Sem's 10, 22. 23 = Q, 10, 21. 25—30 = JE, 10, 24 = R.

Nicht anders steht die Sache bei den Söhnen Ham's B. 6—20. Nur B. 6. 7. 20 gehören zu Q, B. 8—19 dagegen zu JE. Von B. 8—12 wird das allgemein zugegeben — in welcher Verbindung soll aber dies Stück gestanden haben? Mit 11, 1—9 es in Zusammenhang zu bringen, ist unmöglich. Vielmehr ist 10, 13—19 die

formelle Fortsetzung von 10, 8¹—12; vgl. וְכֹשֶׁם יִלְדָּה V. 8, וּמִצְרַיִם יִלְדָּה V. 13, וְכֹשֶׁם יִלְדָּה V. 15 gegen רַבְרָב V. 6. 7. 20 (Q). Beachtenswerth ist auch die Parallele des Schlusses V. 19 mit V. 30, der Ausdruck נִפְצָר V. 18 (gegen נִפְרָד 10, 5. 32) und בָּאֵכָה V. 19. — Nur der erste Abschnitt 10, 2—4 ist bloß aus Q erhalten. Daß aber Japheth auch in JE nicht fehlte, erhellt aus V. 21 und besonders aus 9, 18 f. Denn diese Verse, die in den Zusammenhang von Q nicht passen und durch die Sprache (vgl. 9, 19 mit 10, 5. 32) von ihr sich scheiden, sind nicht anders zu verstehen wie als Anfang der jehovist. Völkertafel ¹⁾, an sie schloß sich möglicherweise der zweite Theil von 10, 1 vgl. 10, 21. 25.

Es liegt somit in C. 10 eine Parallele aus Q und JE vor. Q ist im Schema und wohl auch im Inhalt vollständig erhalten, V. 1—5. 6. 7. 20. 22. 23. 31. 32. Für Sem scheint auch JE vollständig erhalten V. 21. 25—30, mit Anfangs- und Schlußformel V. 22. 30; bei Ham fehlt der Anfang, der ähnlich wie V. 21 gelautet haben wird, da der Schluß V. 19 dem V. 30 analog ist; Japheth ist gänzlich fortgefallen. Der Redactor hat nicht bloß weggeschnitten, sondern auch zugesetzt. Wir erkannten bereits V. 24 als Naht von seiner Hand, vielleicht gehen die Worte V. 14 de quibus egressi sunt Philisthim auf ihn zurück, wenn sie nicht, worauf ihre Stellung führt, bloße Randglosse sind. Es wäre möglich, daß R z. B. V. 16—18 noch diesen oder jenen Namen zugesetzt hätte, um die Zahl der Namen auf siebenzig zu bringen — wenn nur das Factum, daß hier siebenzig Völker aufgezählt sind, sicher wäre.

Die Genealogie der Heiden Gen. 10 hat die der Söhne Abraham's Gen. 11 zur nothwendigen Ergänzung. In 12, 1 setzt JE voraus, daß man wisse, wer Abraham sei und woher er stamme, sie muß also zwischen ihm und Eber einen Zusammenhang hergestellt haben; mit anderen Worten — ein Analogon von 11, 10 ff. ist auch für JE unentbehrlich. Eine positive Spur, daß ein solches vorhanden gewesen, ist in 10, 25 enthalten: Eber hat zwei Söhne, Phaleg und Joktan. Phaleg ist der wichtigere; wenn nun 10, 26—30 nur Joktan abgehandelt wird, so erklärt sich das nur daraus, daß eben Phaleg zur Fortführung der Hauptlinie (auf Abraham) aufgehoben wird. Will man Vermuthungen über den Inhalt der jehovist. Genealogie aufstellen, so ist jedenfalls sicher, daß sie von Sem auf

¹⁾ Ueber das Verhältniß von 9, 20—27 zu 9, 18 f. s. unten.

Eber, Phaleg übergang und die zwei Glieder Arpaxad Selah nicht hatte. Sie scheint siebengliedrig gewesen zu sein; in diesem Falle würde Nahor der Großvater zu streichen sein, der in JE unbekannt ist. (Ein Rest der jehovist. Nachrichten über Abraham's Herkunft ist wohl 11, 29.¹⁾)

2. Der Zusammenhang, der auf diese Weise für JE hergestellt wird, ist zwar wohl ein lückenloser und vollständiger, aber kein gradläufiger und einfacher. JE ist nicht wie Q ein Werk einheitlicher Conception, sondern durch mehr als eine Phase und mehr als eine Hand gegangen, ehe sie ihre gegenwärtige Gestalt erlangte. An sich schließen allerdings heterogene Bestandtheile die Einheit und Ursprünglichkeit eines schriftlichen Zusammenhanges nicht aus; es ist möglich, daß schon die erste Aufzeichnung der mündlichen Tradition allerlei in Verbindung brachte, was in keiner innerlichen Verwandtschaft stand. Die Ueberlieferung im Volksmund kennt nur einzelne Geschichten, die wohl aus gleichem Vorstellungskreise erwachsen, aber doch nicht zum Plan eines Ganzen geordnet sind; erst wer die einzelnen Erzählungen aufschreibt, bringt auch Plan und Zusammenhang hinein — es ist nun denkbar, daß die einzelnen Stücke der Ordnung, in die sie gebracht werden, sich nicht alle auch innerlich fügen. Aber mit dieser Erklärung kommt man für die inneren Disharmonien der Erzählung in JE nicht aus, sie betreffen größtentheils schon Zusammenhänge, keine einzelnen Geschichten.

Es läßt sich namentlich eine Schicht in JE erkennen und ausscheiden, welche von der Sündfluth und von Noah nichts weiß. Hierzu gehört jedenfalls Gen. 2. 3. Gen. 4, 16—24. Gen. 11, 1—9, vielleicht noch wenigere Andere. Ich werde zunächst zu zeigen versuchen, daß Gen. 2—4 ursprünglich ohne 4, 1—16a und ohne 4, 26 f. 5, 29 existirte.

Während 4, 1—15²⁾ Raim Akersmann gewesen, nun aber,

¹⁾ Darauf führt die Redeweise *בת הדין אבי מלכה ואבי יסכה*, vgl. 10, 21. 22, 21. Milcha ist für JE wichtig und wird in Q nie erwähnt. Auch Ziffa kommt jedenfalls in Q nicht vor, während man das für JE nicht behaupten kann, deren ursprüngliche Bestandtheile uns keineswegs vollständig mitgetheilt sind. In Q folgte urspr. 11, 28. 31 f.; B. 30 stand vor 16, 3.

²⁾ Die Abgrenzung ist an den beiden Endpunkten nicht ganz genau, 4, 16a gehört noch zu 4, 1—15, andererseits sind in 4, 1 Bestandtheile benutzt, die ursprünglich zu 4, 16—24 gehörten und nach dem Muster von 4, 17 auszuscheiden sind.

wie Adam aus dem Garten zum Acker, so er weiter vom Acker zur Wüste fortgeflucht ist (אררר בן הארמה V. 11, trotz V. 14 von Wenigen ganz verstanden) und dort ein wildes Nomadenleben führt, ist und bleibt er V. 16 ff., was er nach dem Vorgehenden aufhören soll zu sein, wird der erste Städtebauer und der Vater aller sesshaften Cultur. Der Widerspruch ist fundamental und betrifft die ganze Anschauung, V. 16 ff. hat V. 1—15 nicht zur Voraussetzung. Umgekehrt hängt V. 1—15 auf allen Punkten von V. 16 ff. ab und ist aus dort gegebenen Motiven entsponnen, namentlich aus dem Riede Lamech's von der Blutrache. Kain erschien darin als notorischer Todtschläger, an wem anders konnte er seinen Blutdurst auslassen, als an seinem Bruder? Abel der Hirt ist eine Reminiscenz an Jabal den Hirten, den Bruder Thubal = Kain's 4, 20. Die Strafe des Brudermordes V. 11 f. 14 hat ihren Anhalt theils in der bestimmten Angabe, daß Kain in Nod wohnt, d. i. in dem Lande, wo man als Nac lebt, unstet und flüchtig, theils in der allgemeinen Vorstellung, daß der Parricida flüchtig wird, von den Furien verfolgt, nirgends vor der Blutrache sicher — obwohl dann auch seine Tödtung wieder gerächt wird (V. 13—15, deutlich Auslegung von V. 24 mit irriger passiver Auffassung des Reflexivums רקם). Der eigentliche Grundtrieb der ganzen Neubildung ist vielleicht, wie Ewald vermuthet, ein gewisses locales Mißverständnis der alten Elemente. In 4, 16 ff. wohnt Kain im fernen Osten in einer Gegend, die offenbar den Israeliten wildfremd ist, und baut dort eine Stadt, die gleichfalls über den geographischen Horizont der Hebräer hinausliegt. In 4, 1—15 ist die Wüste, welcher appellative Begriff dem Eigennamen Nod untergelegt wird, gegenwärtig Kain's Heimath, ursprünglich aber wohnte er im Lande. Schon aus dem allgemeinen Gegensatz merkt man, daß dem Erzähler Verhältnisse seiner Zeit vorschweben. In der Adama ist es sicher, außerhalb derselben, d. h. in der von Räubern durchzogenen Wüste, kann einen jeder todt schlagen; nur die Blutrache, zwar an sich gräßlich aber doch ein göttliches Institut für die Wüste, sichert vor gänzlicher Ausrottung. Aber der Gegensatz ist gar nicht so ganz allgemein, unwillkürlich schiebt sich dem Begriffe der Adama das heilige Land unter, wo Jahve wohnt; indem Kain aus dem Lande vertrieben wird, wird er auch vom Angesicht Jahve's vertrieben, was sich nur nach Maßgabe von 1. Sam. 26, 19. Gen. 46, 4 verstehen läßt. Wenn nun die Adama Palästina ist, so wird dadurch auch die Wüste bestimmt, es ist die dem Alten

Testament fast allein bekannte im Süden Judäa's. Da wohnte ein alter Nomadenstamm Kain: ohne Frage hat der Erzähler von 4, 1—15 diesen mit dem Urvater der Menschheit zusammen geworfen; sehr gegen die Meinung der älteren Tradition.¹⁾

Wie zu 4, 16—24, verhält sich 4, 1—15 auch zu C. 2 und 3; 4, 1—15 hat zwar viel mit C. 2. 3. zu thun, aber C. 2. 3. nichts mit C. 4, 1—15. Das folgt vor Allem aus 4, 7 vgl. mit 3, 16, der Vf. von 3, 16 kann nicht sein eigenes Wort in ganz anderem Sinne, als er es gemeint hat, citiren, es ist geschmacklos das anzunehmen. Außerdem heißt כַּיִן in C. 2. 3 vielmehr כַּיִן, und es bedurfte einer künstlichen Klammer, um diese C. mit 4, 1—15 zu verbinden, nämlich des Einsages 3, 20. Man denkt sich nach 3, 17—19 den Menschen betrübt und niedergeschmettert dastehen, erwartend, was Gott weiter mit ihm handeln werde V. 21—24; statt dessen nimmt er inzwischen Gelegenheit, sein Weib Eva zu nennen, wozu an dieser Stelle wirklich kein Anlaß vorlag, wenn es nicht eben die Absicht eines Bearbeiters war, das Stück 4, 1—15 vorzubereiten. Also: C. 2. 3. 4, 16b—24 bestanden ursprünglich ohne 4, 1—16a, aber dieses Stück setzt seinerseits die beiden anderen und zwar verbunden voraus; 4, 16 ff. ist die alte Fortsetzung zu C. 2. 3, die mit dem Sündenfall begonnene Cultur macht hier weitere Fortschritte.

Mit 4, 1—15 hängt die zweite Genealogie in JE, die von Adam auf Noach führte und jetzt nur restweise erhalten ist, genau zusammen; Kain, der Brudermörder, konnte nicht der Stammvater Noach's und des ganzen gegenwärtigen Menschengeschlechtes werden, wenn nicht jedes gesunde Gefühl tödtlich verletzt werden sollte. Daß 4, 25 f. und 5, 29 mit 4, 16—24 eigentlich nichts zu schaffen hat, ist übrigens ohnehin klar und anerkannt: letztere Genealogie beabsichtigt nicht einen Seitenzweig, sondern den ganzen Stamm darzustellen, eben so wie die identische in Q (C. 5).

¹⁾ Ich behaupte nicht, daß der Name des Nomadenstammes mit dem des Urvaters überhaupt nichts gemein habe. Die Namen Gen. 4. 5. kehren mehrfach in späteren Gentilicien wieder, außer Kain noch Zered und Henoch. Verwandt sind auch Mehalelel und Zehalelel, Methuselah und Euthela. Am leichtesten würde sich das erklären, wenn Henoch u. s. w. verflungene Gottesnamen wären. Denn häufig tragen Personen, Völker und Städte den Namen ihres Gottes. Assur ist die Stadt, das Volk und der Gott. Wie die Assura der Asera, so entspricht Assur dem Aser. Ein anderer israelitischer Stamm, der wie ein Gott heißt, ist Gad. Auch Edom ist eine Gottheit, vgl. Obad-Edom.

Wie nun damit die äußere Brücke abgebrochen wird, welche Gen. 4, 16—24 mit der Geschichte von Noah und der großen Fluth verbindet, so herrscht auch nicht der mindeste innere Zusammenhang zwischen den beiden Stücken. Vielmehr widerspricht 4, 16—24 dem E. 6 ff. Erzählten. Statt Noah: Sem Ham Japheth erscheint hier Vamech: Jabel Jubal Thubal. Dabei dann noch die höchst charakteristische Verschiedenheit, daß Sem Ham Japheth die Menschen nach Völkern, Jabel Jubal Thubal nach Ständen eintheilt. Und unstreitig ist E. 4, 16 ff. die Meinung, die Genesis der gegenwärtigen Cultur zu erzählen, nicht der verschollenen, die durch die Sündfluth abgebrochen wurde. Thubal-Kain ist der Vater der gegenwärtigen Schmiede, nicht der vorsündfluthlichen, Jubal der der gegenwärtigen Musiker, Jabel der gegenwärtigen Hirten; darum stehen sie auch am Ende der Genealogie und eröffnen die zweite Periode, die mit der Sem Ham Japheth's parallel ist.

Auf's schönste wird das Gefundene bestätigt durch 11, 1—9. Diese Erzählung hat zwar ähnliche Absicht und Bedeutung wie E. 10, ist aber nicht die Fortsetzung dieses Capitels und hängt vor Allem mit E. 6—9 auf keine Weise zusammen. Nach E. 10 sind wir, wenn wir die oben der JE zugesprochenen Stücke in Betracht ziehen ¹⁾, schon so weit, daß die Erde von sehr verschiedenen Völkern und Zungen eingenommen wird; nun werden wir plötzlich 11, 1 in eine Zeit zurückversetzt, wo alle Welt Eine Sprache und Eine Zunge war. War das etwa die Zeit, als Noah's Familie noch die einzige Bevölkerung der Erde ausmachte? mit anderen Worten: geht E. 11, 1—9 hinter E. 10 zurück und schließt an E. 6—9? Offenbar nicht, alle Welt 11, 1 ist nicht Sem Ham und Japheth, und die Menschenmenge die, um sich durch künstliche Mittel zu concentriren, eine Stadt baut und einen Thurm, und die dann in verschiedene Völker gespalten wird, besteht aus mehr als einer Familie. Es liegt eine ganz andere Anschauungsweise vor, als sich aus den Prämissen von E. 6—9 ergeben würde; der Erzähler weiß nichts von der Sündfluth, die von aller Welt nur die Familie Noah's übrig gelassen hat. Oder hat man 11, 1 an einen Zeitpunkt zu setzen, der so weit nach der Fluth fällt, daß inzwischen aus der Familie wieder ein

¹⁾ aber auch, wenn man bloß 10, 8—12 der JE zuweist, stellt sich die Sache nicht anders. Man muß mehr als ein Auge zu drücken, um 11, 1—9 als Fortsetzung von 10, 8—12 betrachten zu können.

großes Volk erwachsen ist? Anschluß an die Vorstellung von Noach und seinen drei Söhnen wird dadurch doch nicht erreicht. Denn wenn die letzteren sich hinterdrein zu einer Familie vereinigen und daraus weiter ein einheitliches Volk entsteht, welches dann durch höhere Gewalt plötzlich in mehrere Sprachen geklüftet wird, so ist die ganze Bedeutung von Sem Ham und Japheth, als Theilungsprincip der Völkerwelt, aufgehoben. Die Theilung der Völker geht Gen. 6—10 auf genealogischem, natürlichem Wege vor, Gen. 11 auf übernatürlichem Wege durch unmittelbares Eingreifen Gottes.

Die Fortsetzung von C. 6—10 kann Gen. 11, 1—9 nicht sein, dagegen sehr wohl die von Gen. 2—4, und mit der Möglichkeit ist in diesem Fall, da C. 11, 1—9 jedenfalls in einem größeren Zusammenhang gestanden hat, auch die Thatsächlichkeit erwiesen. An Gen. 2. 3. erinnert der ganze den Stoff beherrschende Gedanke; die Verse, die die Pointe aussprechen, 11, 6 und 3, 22 haben in Inhalt und Form ein unverkennbar gleiches Gepräge.¹⁾ Mit Gen. 4, 16—24 hat 11, 1—9 vor Allem das fehlende Wissen um die Sündfluth gemein. Außerdem ist bereits bemerkt, daß Namech's drei Söhne nicht drei verschiedene Völker oder Rassen, sondern drei verschiedene Stände darstellen, nothwendigerweise des selben Volkes, denn kein Volk besteht aus lauter Musikern oder Schmieden — dies liefert die Prämisse zu 11, 1: Siehe Ein Volk, und alle haben Eine Sprache. Endlich mache ich aufmerksam auf die Worte 11, 2 da sie abrachen aus Osten; denn anders kann man בְּנֵי־חָם מִקְרָם nicht verstehen. Der Schauplatz von C. 6—9 ist jedenfalls nicht östlich von Babylon. Dagegen ist Eden im fernen Ost gedacht, das Land Noth mit der Stadt Henoch in nächster Nähe davon; von diesem Osten aufbrechend kommen die Menschen 11, 2 nach der babylonischen Ebene.

Daß auch ohne die Fluth eine gute Folge zwischen den 3 Stücken C. 2. 3, C. 4, 16—24, C. 11, 1—9 herrscht, braucht kaum nachge-

¹⁾ Siehe, der Mensch ist wie unser einer geworden zu wissen Gutes und Böses, und nun, daß er nicht seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich 3, 22. Siehe, Ein Volk und alle haben sie Eine Sprache, und dies ist nur der Anfang ihres Thuns, und nun, es wird ihnen nichts zu schwer sein, was sie sich unterfangen; auf, laßt uns herniederfahren und ihre Sprache verwirren 11, 6. τὸ θεῖον πᾶν ἐστὶ γ' ὁμοειδές.

wiesen zu werden. Es sind die drei Stationen auf dem Wege, den das Menschengeschlecht in der Cultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts schreitet.¹⁾ Dem entspricht ein localer Fortschritt von Osten nach Westen, Eden Noth Babel sind die drei Urheimathen der idealen, vorgeschichtlichen und urgeschichtlichen Menschheit. — Es wäre möglich, daß das gegenwärtig nur als stark überarbeitetes Fragment erhaltene Stück 6, 1—4 einst vor 11, 1—9 und im Zusammenhang damit gestanden hätte; ebenso ist es auch denkbar, daß Theile von G. 10 ursprünglich hinter 11, 1—9 gefolgt wären, aber nachweisen läßt sich beides nicht.

3. In der Sündfluthgeschichte selber (G. 6—10) scheint eine zweite Hand von der ersten unterschieden werden zu können. Ein Nachtrag in JE ist jedenfalls die Geschichte 9, 20—27. Vergleicht man V. 25 ff. mit V. 24, so sind hier die drei Söhne Noah's: Sem Japheth Kanaan, in dieser Reihenfolge. Das ist eine deutliche Differenz gegen 9, 18 f. und den Tenor der JE. Daß V. 22 הם אבי und V. 18 הם אבי בני נח eingesetzt ist, kann zur Vervielbügung Kanaan's und Ham's nichts helfen; es bleibt dabei, daß V. 24—27 Kanaan der Bruder Sem's und Japheth's und der jüngste Sohn Noah's ist, und daß darnach auch V. 22 f. von ihm und nicht von Ham die Rede ist. Die Abweichung von der herrschenden Vorstellung beruht übrigens nicht bloß in dem verschiedenen Namen des einen Sohnes. Wie es scheint, wohnen in 9, 20—27 die drei Noachiden alle in Palästina; Kanaan ist die vorisraelitische Bevölkerung, Sem,²⁾ der Herr Kanaan's und Verehrer Jahve's, ist Israel selber, Japheth, gleichfalls Herr Kanaan's und inmitten Sem's wohnend, kann eigentlich nur die Philister bezeichnen — womit natürlich ihrem pelasgischen oder indoeuropäischen Ursprung nicht das Wort geredet sein soll. — Ein fernerer Nachtrag scheint in 10, 16—18a anerkannt werden zu müssen. Die Grenze des Kanaaniters wird V. 19 so angegeben: von Sidon bis Gaza, von da bis zum Todten Meere, von da bis nach Dan, der bekannten Grenzstadt im Norden (statt לבש lies לְבַשׁ oder לְבָשׁ, wie die Consonanten לבש richtig auszu-

¹⁾ Ganz anders Gen. 4, 2—15. Hier geht die Sünde nicht mit steigender Cultur Hand in Hand, sondern Cain sinkt zurück in die Uncultur. Auch Habel der Hirt, vor Zabel, dem Vater der Hirten, befremdet.

²⁾ Vielleicht bedeutet שם בני eigentlich nichts Weiteres, als die herrschende Classe im Gegensatz zu den Ureinwohnern, welche Job. 30, 8 שם בני בלי genannt werden. Vgl. den Namen der Arier.

sprechen sind, Vocalformen von שָׁרָה). Die sämmtlichen Völker nun in V. 17 und V. 18 a fallen nördlich über diese Grenze hinaus und stehen hier also schwerlich von Haus aus; durch V. 17 und V. 18 a wird aber auch dem V. 16 präjudicirt. — Ebenfalls ein ursprünglich fremdes Element, aber ganz anderer Natur, gleichsam ein unverdauter Brocken ist G, 1—4, am Schluß stark glossirt (V. 3 b. V. 4). Nicht das sündliche Verderben der Menschheit, sondern eine Verückung der Weltordnung und ihrer Grenzen, welche Schuld der Dämonen ist, veranlaßt hier das göttliche Strafgericht. Noch andere Spuren ungleichartiger Bestandtheile kommen in der Fluthgeschichte von JE vor, z. B. der Rabe neben der Taube. Ursprünglich waren das jedenfalls sich ausschließende Variationen derselben Erzählung, es ist aber möglich, daß sie schon bei der ersten Aufzeichnung der mündlichen Ueberlieferung zusammengestellt wurden.

Das Endergebnis ist: JE hat eine in mehreren Stadien verlaufene Geschichte hinter sich und ist das Product eines längeren schriftlichen Processes. Als ursprünglicher Kern läßt sich E. 2. 3. E. 4, 16—24. E. 11, 1—9 ansehen. Hiermit ward dann die Erzählung von der Fluth verbunden E. 6—10, von einem Bearbeiter, der sie wohl schon schriftlich vorfand, möglicher-, jedoch nicht wahrscheinlicher-weise im Zusammenhange eines größeren Geschichtswerkes. Diesem Bearbeiter wird man zugleich die Einsetzung einiger von den kleineren Stücken zuschreiben müssen, die nie literarisch selbstständig, sondern immer nur wie Parasiten auf fremdem Stamm existirt haben, jedenfalls von 4, 25 f. 5, 29. 4, 1—15. 10, 16—18 a. Andere „Ergänzungen“ hat man keinen Grund, ihm ab- oder zuzusprechen; sie mögen zu anderen Zeiten von anderer Hand eingetragen sein. Das Einzelne läßt sich nicht ausmachen, aber die Hauptsache steht fest: es hat nicht bloß ein Zusammenarbeiten großer Zusammenhänge stattgefunden, sondern in diese Zusammenhänge, sei es vor, oder mit, oder nach ihrer Vereinigung, sind vielfach kleinere unselbstständige Stücke aufgenommen worden, theils mehr gelehrten und theoretischen, theils auch volksthümlichen Ursprungs. Denn die mündliche Ueberlieferung, nachdem sie einmal auf Schrift gebracht war, stand doch nicht plötzlich still, sondern entwickelte sich, nunmehr in Wechselwirkung mit der Schrift, noch weiter und nahm auch ganz neue Stoffe von außen auf, die dann demnächst wiederum literarisch fixirt wurden.

Aber festhalten muß man, daß JE bereits den literarischen Proceß, aus dem sie hervorging, hinter sich hatte und abgeschlossen

vorlag, als sie durch den letzten Redactor (R) mit Q verbunden wurde. Im Vergleich zu Q ist JE als ein Ganzes, als eine Einheit zu behandeln, Q ward nicht mit einer der früheren Ausgaben oder gar den ursprünglichen Quellen von JE zusammengearbeitet, sondern mit der Ausgabe letzter Hand. Alle Theile von JE, so verschiedener Herkunft sie sind, haften doch viel fester unter sich zusammen, als mit Q, sind durch Vorstellungen Ausdrücke und Stil unter sich verwandt und von Q geschieden. Darum ist es auch in der Natur der Sache begründet, daß man zuerst nur zwei Fäden der Erzählung in Gen. 1—11 erkannt hat, Q und JE, und erst allmählich auch in JE selbst ein complicirteres Gespinnst zu erkennen beginnt. Man hat alle Ursache, diese Zwiethellung festzuhalten, auch nachdem sich ergeben hat, daß JE nicht in dem Sinne wie Q ein einheitliches Werk ist.

Abraham und Isaaß. Gen. 12—26.

Der Urgeschichte der Menschheit würde genau genommen die Erzväter sage als Ganzes zur Seite gesetzt werden müssen, aber dadurch entstünde eine zu ungleichmäßige Vertheilung des Stoffs. Abraham alleine zu behandeln empfiehlt sich nicht, weil sich die Kritik der Vergleichung des C. 26 mit C. 21 und C. 12 nicht einschlagen kann, doch kommt Isaaß hier nur als kinderloser Mann in Betracht, die Geschichte von Esau und Jakob gehört in's nächste Capitel.

1. In Q wird die Patriarchengeschichte im Vergleich zu der Urgeschichte sehr stiefmütterlich behandelt. Am meisten wird noch über Abraham erzählt, als den eigentlichen Repräsentanten der Periode und Contrahenten des ihr entsprechenden Bundes, aber im Vergleich zu JE ist auch das nur recht dürftig. Es verbot sich daher für den Redactor ganz von selbst, die Quelle Q hier eben so zu Grunde zu legen wie C. 1—11, doch scheint er sie fast ganz unverkürzt, wenn auch mit 3. Th. etwas verrenkten Gliedern, mitgetheilt zu haben. Zu Anfang fehlt die Ueberschrift dies sind die Tholedoth Abraham's und darnach vielleicht der Befehl auszuwandern, der aus JE 12, 1—4a gegeben wird. Dann folgen 12, 4b. 5. 13, 6. 11b. 12. 19, 29. 11, 30. 16, 3. 16, 15. 16. 17, 1—27. 21, 2b. 3—5. 23, 1—20. 25, 7—11a. 12—17. Rölsdike macht auf eine Lücke aufmerksam, Q habe ohne Zweifel an Lot, der ja an und für sich keine Bedeutung habe, auch die beiden Völker Moab und Ammon angeschlossen.

Früher wies man dem Vierbundesbuche noch mehrere große Stücke aus der Geschichte Abraham's zu, namentlich C. 20—22, weil darin der Gottesname Elohim vorherrscht. Aber abgesehen hiervon haben sie, wie Hupfeld zur Anerkennung gebracht hat, nichts mit Q gemein. Nach Q ist Ismael bei Isaaks Geburt 14 Jahre alt, bei seiner Entwöhnung also, die drei Jahr später anzusehen ist, 17 Jahr — nun denke man sich in 21, 9 ff. den Ismael als 17jährigen Menschen! Er ist vielmehr ein spielendes Kind (מִצְחָק B. 9, meist missverstanden), wird seiner Mutter auf die Schulter gelegt (B. 14: וַיֹּאמֶר הַיִּלָּד שָׁם עַל שִׁכְמָהּ), und in der Verzweiflung von ihr abgeworfen (B. 15) kann er sich selbst gar nicht helfen. Gleiche Unzuträglichkeiten, die bereits Isaaß Peyrerius bemerkt hat, ergeben sich, wenn man C. 20 versucht in den Zusammenhang von Q aufzunehmen. Hat man nun ein Recht, diese Capitel zu JE zu rechnen? In Stoff Vorstellungen und Sprache sind sie jedenfalls dieser Traditionsschicht durchaus homogen, wie schon ein oberflächlicher Vergleich zwischen C. 20. 21 und C. 26. 16 lehrt. Aber wie allseitig zugestanden wird, kann der Haupterzähler in JE, dem C. 12. 13. 16. 18. 19. 24. 26 a potiori angehören, die Capitel 20—22 nicht verfaßt haben; er kann sie auch nicht, wie Nöldeke meint a. O. S. 23, vorgefunden und benutzt, in sein Werk aufgenommen haben. Denn er hätte dann doch seine eigene Erzählung, die er ja als Autor und Concipient frei zu gestalten die Macht hatte, mit Rücksicht auf die aufzunehmenden fremden Stücke einrichten müssen, so daß diese hineinpäßten; aber ganz das Gegentheil ist der Fall. Ein schlechterer Platz ließe sich für C. 20, um es dem Faden von JE einzufügen, kaum auffindig machen als seine jetzige Stelle hinter C. 18 f.; ärger können sich keine Pendants stoßen und im Wege stehen, als C. 21, 9 ff. und C. 16; seltsamer könnte der jehovistische Haupterzähler nicht verfahren, als daß er beinahe alle Geschichten, die er einem fremden Werke entlehnt, vorher oder nachher noch einmal in ausführlichster Weise frei mit seinen eigenen Worten berichtet¹⁾. Aber doch hat Nöldeke im Grunde nicht so unrecht. Die Capitel 20—22 sind in der That, zunächst in den Zusammenhang der durch C. 16. 18 f. 24. 26 repräsentirten Quelle aufgenommen und damit, bereits ehe Q hinzu-

¹⁾ Nur die Geburt Isaaks berichtet er allerdings nicht, aber da widerspricht der von anderweit hergenommene Bericht mehrfach seiner eigenen Ankündigung.

trat, zu einem Werke verbunden worden, freilich nicht von dem ursprünglichen Erzähler von E. 16 ff. selber, sondern von der Hand eines Dritten, der auf diese Weise der Componist von JE wurde. JE ist hier aus zwei parallelen und von einander unabhängigen Erzählern zusammengewirkt, die man nach den von ihnen gebrauchten Gottesnamen passend den Elohisten (E. 20—22) und den Jahvisten (z. B. E. 16. 18 f.) nennen und mit E und J bezeichnen kann. Wie wir die Composition mit JE signiren, so können wir den Componenten als den Jehovisten bezeichnen, da ja Jehovi die Consonanten von Jahve mit den Vocalen von Elohim vereinigt. Der Name paßt auch darum, weil der Jahvist (J) von dem Zusammenarbeiter zu Grunde gelegt, der Elohist (E) eingearbeitet ist. Indem ich mich anschicke, diese Behauptungen näher zu begründen, werde ich zunächst versuchen, sowohl in E als in J Spuren von Uebersetzung nachzuweisen, die z. Th. direct dem Zwecke dienen, eine Zusammenstellung der beiden Quellen zu ermöglichen.

2. Die bisher für den Elohisten angesprochenen Stücke sind E. 20. 21. 22, mit Ausnahme der zu Q gehörigen Reste 21, 2b—5¹). Daß diese Capitel sui generis sind, geht einestheils daraus hervor, daß sie weder dem Vierbundesbuche, noch dem Jahvisten, der Hauptquelle von JE angehören; andererseits werden sie auch durch gemeinschaftliche positive Eigenschaften verbunden. Außer dem Namen Elohim für Jahve und Ama für Shiphcha kommt in dieser Hinsicht Folgendes vorzugsweise in Betracht. Gott erscheint des Nachts im Traume, um Befehl zu geben 20, 3. 6. 21, 12 (wegen B. 14). 22, 1 (wegen B. 3); der den Befehl erhalten hat, steht des Morgens früh auf, ihn auszurichten 20, 8. 21, 14. 22, 3. Der Engel Gottes begegnet dem Menschen nicht, wie beim Jahvisten, sondern er ruft vom Himmel 21, 17. 22, 11. Die Scene, d. i. der Ort wo Abraham wohnt, ist nicht Hebron, sondern Beerseba, schon E. 20, obwohl da der Name noch nicht genannt werden kann, der erst 21, 31 gegeben wird, und auch E. 22. Die einzelnen Abschnitte der Erzählung werden durch ziemlich lockere Verbindungsformeln an einander gereiht, ויהי בעת ההיא 21, 22 und ויהי 22, 1. 20 vgl. 15, 1. 39, 7. 40, 1. 48, 1, sonst

¹) 21, 2a gehört wegen לִזְקֵנִי (B. 7) schwerlich zu Q; wenigstens sind dann Bestandtheile von E und Q darin verschmolzen.

recht selten. Obwohl allerdings jetzt hinter C. 20 der Faden abreißt, indem C. 21 Voraussetzungen macht, die zwischen C. 20 und 21 (d. h. aus E) nicht mitgetheilt sind, ist es doch nicht zweifelhaft, daß E ursprünglich einen für sich bestehenden Zusammenhang dargestellt und nur durch den Bearbeiter verschiedene Glieder desselben eingebüßt hat. Es giebt keinen anderen Grund, warum der Bearbeiter, C. 20 und C. 21. 22 so zusammenstellt, als weil er sie eben in einer eigenen, selbstständigen Schrift zusammen vorfand.

Ein positives Eingreifen des Compilators in diese Stücke zeigt sich zunächst 20, 18, in einem glossatorischen Zusatz, der sich durch den Namen יהודה verräth. Dieser Gottesname läßt auch 21, 1 die fremde Hand erkennen. Dem Jahwisten, d. i. dem Verf. von C. 18 f., gehört der Vers schwerlich an, er hat mit dem ganzen Bericht über Isaak's Geburt nichts zu thun, da nach seiner Ankündigung 18, 14 dabei ein abermaliger Besuch Jahve's und zwar in Hebron, nicht in Beerseba, zu erwarten ist. Man wird also 21, 1 besser der dritten Hand zuschreiben, welche den von ihr verschuldeten Riß zwischen C. 20 und C. 21 an den Rändern (20, 18. 21, 1) etwas auspukt: möglicherweise mit Benutzung elohistischer Materials, vgl. 21, 1 mit 30, 22. Ex. 2, 27 f. Der Name יהודה erscheint wieder 21, 33; auch hier hilft er uns auf die Spur einer Ueberarbeitung. In B. 32 heißt es am Schluß: „Abimelech und sein Hauptmann Phichol standen auf und kehrten um in's Land der Philister.“ Aber der Elohist läßt Abraham und Abimelech in C. 20 an dem selben Orte wohnen, dem nachmaligen Beerseba, und auch 21, 22 ist dies die Meinung; hier dagegen scheint es, als ob sie nicht einmal in dem selben Lande wohnten. Auch fällt der Ausdruck Land der Philister an sich auf, bis dahin ist er nirgends gebraucht. Vergleichen wir dagegen die Parallele aus J C. 26, so heißt dort Abimelech von vornherein der König der Philister, und da 26, 23 erzählt wird, daß er von anderswo her zu Abraham gekommen sei, so versteht es sich, daß er 26, 26 wieder fortgeht; in C. 26 wohnen sie eben nicht am selben Orte. Also geht 21, 32b auf einen Bearbeiter zurück, der von C. 26 entnommene Voraussetzungen auf C. 21 übertrug. Die Probe für die Richtigkeit dieser Beobachtung ist, daß erst nach dem Wegfall von B. 32b der folgende Vers sein nothwendiges Subject bekommt. „Darum nannte er den Namen des Ortes Beerseba, weil sie dort geschworen und einen Bund geschlossen hatten in Beerseba. Und er pflanzte eine Tamariske in Beerseba und rief dort den Namen

El's des Alten an.“ Der Ausdruck Land der Philister macht auch V. 34 verdächtig, der sonst gleichgültigen Inhalts ist.

Sehr deutlich zeigt sich die überarbeitende Hand des Jehovisten in 22, 1—19, wie u. A. Köldke gesehen hat. Vor Allem ist V. 15—18 sein Zusatz, ohne Originalität, voll von Reminiscenzen (sogar יִצְחָק), erkenntlich schon an dem שֵׁנִית V. 15, welches an Jos. 5, 2 שֵׁנִית und an 1. Sam. 11, 14 זָהָרֶשׁ erinnert. Der Jehovist ist auch V. 11—14 thätig gewesen, aber nur in geringfügigen Aenderungen. Denn der Inhalt ist ganz elohistisch, vgl. V. 11 mit 21, 17 und dagegen 16, 7. 18, 1 ff. 19, 1 ff. aus J, ferner V. 14 mit V. 8, wo der Name durch אֱלֹהִים יְרָאָה vorbereitet wird. Die wichtigste Aenderung ist durch sehr zarte Mittel bewirkt und läßt sich nur ahnen. Sie besteht in dem Verwischen der Localität, wo die Scene spielt, deren genaue Bezeichnung sonst bei den Patriarchengeschichten eine Hauptsache ist. Nach der jüdischen Tradition soll es Jerusalem gewesen sein, aber das ist wegen V. 4 nicht die ursprüngliche Meinung. Nach der samaritanischen der Garizim. Das würde passen, Sichem ist etwa drei Tagereisen von Beerseba entfernt, die hohen Berge, zwischen denen es liegt, kann man von weitem sehen, nach einer jahvistischen Parallele baut Abraham zu Sichem einen Altar לִי הִנֵּנָה אֱלֹהִים 12, 7. Jedoch hat vermuthlich schon der Bearbeiter Jerusalem zum Schauplatz machen wollen; in V. 14b scheint diese Meinung zu Grunde zu liegen und eben so in der Erweiterung V. 15—18: handelte es sich um die Inaugurirung des heiligsten Ortes, so war es billig die Verheißung hier in feierlicher Weise zu wiederholen. Mit dieser Tendenz hängt dann auch wohl der Name הַמְּרִיָּה zusammen. Zwar ist das keine directe Bezeichnung des Tempelberges, denn der hat in der alten Zeit nie so geheißen und wenn die Späteren ihn Moria nannten, so geschah das auf Grund der traditionellen Deutung unserer Stelle. Aber schon um die Entstehung dieser ziemlich alten Deutung (2. Chr. 3, 1) zu erklären, wird man doch annehmen müssen, daß ein indirecter Hinweis auf die Tenne Arauna's, wo auch David den Engel sah, mit הַמְּרִיָּה gegeben werden sollte. Der Elohist hat sicher nicht הַמְּרִיָּה geschrieben, er muß V. 2 einen Landesnamen genannt haben, denn er will nicht den bestimmten Punkt angeben, den Gott vielmehr näherer Bestimmung vorbehält, sondern die allgemeine Sphäre zur vorläufigen Orientirung Abraham's — es muß also auch eine bekannte

Gegend gewesen sein, vielleicht ארץ חֲזָרִים, wo Sichem lag¹⁾. Die Fassung המריה machte vor Allem das Nomen proprium unkenntlich und gestattete eine auf V. 14 יְהוָה יִרְאֶה bezügliche appellative Auffassung des Wortes, welche die Deutung auf Jerusalem zwar nicht forderte, aber offen hielt. Die Rücksicht auf diese Etymologie von Moria scheint auch der Grund zu sein, warum der Bearbeiter den Gottesnamen in V. 11—13 beharrlich in Jahve corrigirte.

Spuren dieser selben überarbeitenden Hand lassen sich nun auch in J erkennen; insbesondere läßt es sich wahrscheinlich machen, daß in C. 16 und 26, 13 ff. Zusätze angebracht sind in der Absicht, diese Erzählungen mit den Parallelen aus E (C. 21) einigermaßen verträglich zu machen. In C. 16 rühren V. 8—10 vom Jehovisten her. Der 10. Vers ist von Einem geschrieben, der V. 11 bereits kannte; diese Ordnung ist ganz unnatürlich und schwerlich aus der ursprünglichen Conception entsprungen. Der 9. Vers giebt der Magd den Rath: הֲרַעֲבִי, dagegen V. 11 heißt es: Jahve hat auf dein צָרִי gehört, d. h. er will dich davon befreien. Nach V. 8—10 soll Hagar zu Hause gehen, also auch dort gebären und ihr Kind aufziehen; aber V. 11, 12 gehen von der Anschauung aus, daß Ismael in der Wüste und fern von Abraham aufwächst. Es wäre doch der Mühe werth gewesen zu berichten, daß Hagar dem Befehl, V. 8—10, folgend, wirklich zu ihrer Herrin zurückgekehrt sei — das geschieht indes V. 11 ff. keineswegs. Dazu erwäge man die stilistische Form: und er sprach, V. 8, und der Engel des Herrn sprach zu ihr, V. 9, und der Engel des H. sprach zu ihr, V. 10, und der Engel des H. sprach zu ihr, V. 11. So hat der Jahvist, der beste Erzähler in der ganzen Bibel, nicht geschrieben. Ich glaube also: nach J blieb Hagar in der Wüste und genas bei dem Brunnen Sachai Noi eines Knaben, des Wüstensohnes Ismael. Den Schluß machte vielleicht 25, 18, und er wohnte von Havila (im D.) bis nach Sur (im W.)²⁾. Die Verse 16, 8—10 aber sind vom Jehovisten eingefügt, um die späterhin aus E zu erzählende Austreibung Ismaels aus dem Vaterhause (21, 9 ff.) zu ermöglichen. — In C. 26 zeigt sich Rücksichtnahme auf die elohistische Parallele 21, 22 ff. in V. 18 und V. 15. Beide Verse unterbrechen den originalen Zusammenhang und widersprechen

¹⁾ Die Correctur המריה würde sich schon deshalb in einer ganz verkehrten Richtung bewegen, weil kein Ort, sondern ein Land hier angegeben werden soll.

²⁾ } עַר שׁוּר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם } Duplette.
} בְּאֶרֶץ אֲשׁוּרָה עַל פְּנֵי

ihm. Denn 26, 19 ff. nennt Isaak die Brunnen zum ersten Male, nach Veranlassungen die sich eben in dem Augenblicke darbieten; er gräbt sie also auch zum ersten Male; seine Knechte „entdecken“ das Wasser B. 19. Es steht nicht im Einklange damit, wenn es B. 18 heißt: „Isaak grub die Wasserbrunnen wieder auf, die man in seines Vaters Abraham Tagen gegraben hatte und die die Philister nach Abraham's Tode verschüttet hatten, und er legte ihnen die selben Namen bei, wie sein Vater sie genannt hatte.“ Besonders beim Schluß, der von dem Brunnen bei Beerseba handelt B. 23–33, ist es klar, daß der Erzähler gar keine Ahnung davon hat, daß diese ganze Geschichte sich auch schon an dem selben Orte zwischen Abraham und dem Philisterfürsten abgespielt habe. Auch bemerke man, daß es im Gegensatz zu B. 18 den Geraritern in B. 19 ff. gar nicht einfällt, die Brunnen Isaak's zu verschütten, sondern sie wollen sie selber haben. Nach alle dem ist der 18. Vers ein auf 21, 22 f. Bezug nehmender harmonischer Einsatz, der auf eine ziemlich kindliche Weise die Brunnen Abraham's durch Zuschütten aus der Welt schaffen will, damit sie Isaak noch einmal graben kann. Mit B. 18 fällt natürlich auch B. 15, dieser Vers scheint noch später eingesetzt zu sein, da B. 18 ihn nicht voraussetzt, sondern seinen Inhalt wiederholt.

Zu diesen Spuren, welche beweisen, daß E und J gemeinschaftlich von dritter Hand zusammengefügt und überarbeitet sind, füge ich ein letztes Beispiel hinzu, wo möglicherweise ein gewisses Ineinander von E und J zu constatiren ist, nämlich E. 15. Der Zusammenhang dieses Capitels ist brüchig und zwar läßt sich eine Hauptfuge wahrnehmen zwischen B. 1–6 und B. 7–21. In B. 1–6 ist es Nacht — vgl. die Sterne B. 5, das Gesicht B. 1, wenn auch die Form des Traumes sich wenig fühlbar macht; dagegen ist es B. 7 ff. zuerst Tag, dann wird es dunkel B. 12 und endlich tritt die Nacht ein B. 17. Während man bei B. 1–6 zur Noth noch die Form der Vision (B. 1) festhalten kann, ist das B. 7–21 völlig unmöglich. Damit hängt ein Unterschied der Offenbarungsweise zusammen, B. 1–6 ist sie ziemlich vermittelt, B. 17. 18 von handgreiflicher Unmittelbarkeit. Am stärksten fällt die Discrepanz auf beim Ueber gange B. 6: B. 7. 8. Nachdem in B. 6 Abraham's Glaube belobt und ihm hochangerechnet worden ist, läßt er sich B. 8, auf eine weitere Verheißung Gottes, also vernehmen: „Woran soll ich das merken, daß ich das Land in Besitz nehmen werde?“ Dabei ist auch auf den verschiedenen Gebrauch von וְיָרָא B. 7 f. und B. 3 f. Ge-

wicht zu legen. Es scheint, daß in V. 1—6 ein durch den Jehovisten überarbeitetes Stück von E vorliege. Dafür spricht negativ, daß der Jahvist, G. 24, den Namen des Eliezer nicht kennt, so wenig wie den der Amme Rebekka's, den gleichfalls der Elohist nennt, positiv, daß die Offenbarung durch ein Nachtgesicht geschieht und daß die Uebergangsformel *אחר הדברים האלה* gebraucht wird. Weitergehend könnte man versuchen, V. 7—21 für J in Anspruch zu nehmen. Jedoch ist das nur mit starken Einschränkungen möglich. V. 7 müßte stark überarbeitet sein, *אֶרֶץ* und Ur Kasdim sind nicht jahvistisch. V. 13—16 ist eine Art Incubation, die auf alle Fälle dem ursprünglichen Zusammenhang fremd. Es ist eine Clausel, die eigentlich nur nach V. 17. 18 Sinn hat und die dort gegebene bestimmte Verheißung des Landes Kanaan antecipirt. Zunächst muß doch, auch nach V. 8, das Versprechen selbst gewährleistet werden, darnach versteht sich erst der Zusatz, daß es aber nicht sehr bald, sondern erst nach langer Zeit in Erfüllung gehen werde, wenn nämlich die Schuld der gegenwärtigen Bewohner des Landes reif sei. Die Ausleger haben denn auch gewöhnlich den Sinn der Worte V. 13—16 gar nicht recht verstanden und nicht gemerkt, daß hier eine Einschränkung zu V. 17 f. gegeben werden solle. Zusatz wird ebenfalls V. 19—21 sein, aber gleichgültiger und unschuldiger Natur. Was übrig bleibt, könnte dem Jahvisten angehören (vgl. 15, 18 mit 24, 7) und würde sich in diesem Fall an 13, 18 anschließen¹⁾. Nachdem Abraham in Hebron das Ziel seiner Wanderschaft erreicht und dort einen Altar gebaut hat, würde ganz passend diese Hauptstätte durch eine göttliche Erscheinung eingeweiht werden, die ihm den einstigen Besitz des ganzen heiligen Landes, in dem er eben festen Fuß gefaßt hat, gewährleistet. Diese Verheißung würde zugleich die G. 16. 18 f. nachfolgende be-
dingen und veranlassen, so daß 15, 7 ff. auch nach der Seite hin ausgezeichneten Anschluß in J hätte. Mit völliger Zuversicht würde ich die beiden Hälften von G. 15 an E und J vertheilen, wenn ich in der überarbeitenden Hand den Jehovisten erkennen könnte. Aber V. 13—16 und V. 7 verräth in Sprachgebrauch (*שִׁבְחָה יְרֵכָה*) und Vorstellung (Ur Kasdim) Verwandtschaft mit dem Vierbundesbuch.

¹⁾ Nur der tiefe Schlaf V. 12 paßt nicht zu V. 17. 18, aber auch nicht einmal recht zu V. 12b, dagegen wohl zu V. 13—16. Uebrigens spricht für J auch die genaue Angabe der Tageszeit, die eins der charakteristischen Merkmale ist.

3. In der Hauptsache ist JE eine Composition aus diesen beiden parallelen Geschichtsbüchern. Dabei ist J zu Grunde gelegt und aus E das mitgetheilt, was sich in J entweder überhaupt nicht oder nicht so fand. Die Stücke E. 20—22, die zum großen Theile in J wiederkehren, verdanken ihre vollständige Aufnahme hauptsächlich dem Umstande, daß sie in E von Abraham statt wie in J von Isaak erzählt wurden — zum Glück für uns, denn namentlich aus diesen Erzählungen ersehen wir, wie ungemein ähnlich die beiden Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Mit diesen beiden einfachen Factoren kommt man aber auch hier nicht zur Erklärung von JE aus; man muß auch hier jenen Trieb der Wucherung zu Hülfe nehmen, vermöge dessen der Stamm, oder besser ein Stamm, in verschiedenen Phasen einzelne neue Schöffe trieb. Ich werde dies zu erweisen suchen, indem ich die einzelnen Capitel von Gen. 12 an der Reihe nach durchgehe. Dabei werde ich zugleich Anlaß nehmen, auf Lücken des Zusammenhanges in JE aufmerksam zu machen, die sich am Schlusse des Abschnittes fühlbar machen.

In E. 12 ist die Erzählung von der Wanderung nach Aegypten, V. 10—20, ein späterer Einsatz. Ich schließe das zunächst daraus, daß die Bezugnahme darauf in 26, 1—5 nicht vom Jahvisten selber herrührt, sondern wie auch z. B. Delitzsch anerkennt, dort von späterer Hand nachgetragen ist. Es folgt aber auch aus inneren Gründen. In 12, 10—20 ist Abraham allein, im Zusammenhang des Jahvisten aber ist Lot noch bei ihm. Schon in alter Zeit ist diese Unebenheit empfunden worden, und ein großer Theil der griechischen Bibeldhandschriften setzt darum V. 20 die Worte zu: καὶ ἄνωγε μεν αὐτῷ. Wichtiger ist Folgendes. Wie vor 12, 10—20, so befinden wir uns auch hinterher in E. 13 in Bethel, und dort in Bethel trennen sich Abraham und Lot. Hätte 12, 10—20 ursprünglich hier gestanden, so wäre gar kein Grund gewesen, den Abraham statt nach seinem dauernden Aufenthaltsorte in Hebron wieder nach Bethel zurückwandern zu lassen; die Trennung von Lot konnte eben so gut hier wie dort vor sich gehen. Bloß um Anschluß an die Erzählung des Jahvisten zu erreichen, der zwischen 12, 8 und 13, 4 den Schauplatz nicht verändert, muß Abraham wieder zurück nach Bethel und sich dort von seinem Bruder scheiden. In 13, 4 sind wir genau so weit wie in 12, 8, und selbst die Worte von 12, 8 werden 13, 4 wiederholt. Der Jahvist ließ Abraham gradeswegs über Sichem und Bethel nach Hebron wandern, er hatte auch in diesem

Fall keine Duplette, sondern erzählte die Gefährdung der Stamm-mutter nur einmal und zwar von Jsaak's Weib, C. 26. In den Versen 12, 9. 13, 1. 3. 4 ist die Nacht zu erkennen, wodurch der Einsatz dem ursprünglichen Bestande aufgeheftet wurde.

Gründe, die, von einer allgemeinen Anschauung hergenommen, Wenige überzeugen werden, bewegen mich, auch 13, 14—17 für einen späteren Nachtrag anzusehen. Es ist durchaus nicht Sitte des echten Jahvisten Gott so ohne Weiteres zu den Erzb Vätern reden zu lassen, er erzählt stets bestimmt eine Theophanie an einem genau angegebenen Orte, der aber durch die Erscheinung dann für alle Zeiten geheiligt wird. Dagegen haben wir ein Analogon zu 13, 14—17 in 22, 15—18 von der Hand des Jehovisten, der solche Reden Gottes aus dem Stegreif einstreut und dabei alles Gewicht auf den Inhalt legt, ohne die Form und den Ort der Erscheinung besonders hervorzuheben. Ferner hegt der Jahvist gar nicht die Vorstellung, daß Abraham halb nomadisch das heilige Land durchwandert; er läßt ihn vielmehr auf dem nächsten Wege über Sichem und Bethel nach Hebron gelangen. In Hebron bleibt er bis an seinen Tod, dort wohnt er C. 16 und C. 18 f., dort wohnt er auch C. 24 — erst Jsaak verlegt 24, 62. 25, 11b seinen Sitz nach dem Negeb. Nur wenn man den Jahvisten mit dem Elohisten combinirt, der Beerseba an Stelle Hebrons setzt, erscheint Abraham's Wohnort schwankend; man wird es also 13, 14—17 mit dem Zusammenarbeiter von J und E zu thun haben, der wohl 12, 10—20 gleichfalls schon vor Augen hatte. Vielleicht ist endlich noch darauf aufmerksam zu machen, daß man von Bethel aus wohl die Aussicht auf die Jordans-aue hat 13, 10, aber kein Panorama über das ganze Land B. 14—17.

Capitel 14 steht zwar ohne Frage nach 13, 18 und vor C. 15—19 an seinem nothwendigen Platze und kann nirgend anders eingeordnet werden. Aber im Zusammenhang einer fortlaufenden Quelle steht es nicht, es gehört weder zu Q noch zu J oder zu E. Mit E hat man es wohl in Verbindung bringen wollen, aber gerade für diese Quelle ist Abraham am wenigsten Kriegermann, vielmehr „Muslim“ (C. 22. 15, 6) und Prophet (C. 20). Auch steht dem Elohisten die Verherrlichung Jerusalems 14, 17—24 ganz und gar nicht an. Es wird freilich trotz Ps. 76, 3 und trotzdem daß das עמק שירה B. 17 in der Nähe Jerusalems lag, 2. Sam. 18, 18, behauptet, Salem sei nicht Jerusalem, sondern ein beliebiger obscurer

Ort. Aber die Zehntenabgabe Abraham's an Salem ist doch gewiß analog zu beurtheilen, wie die Zehntenabgabe Jakob's an Bethel; wie Jakob dort den an den Reichstempel von Bethel steuernden Israeliten das Vorbild giebt, so Abraham hier den an das salomonische Heiligthum steuernden Judäern. Melchisedek, der Vorgänger Adonisedek's Jos. 10, 1, ist König und Priester des höchsten Gottes zu Jerusalem; wo nicht, so hat das Zehnten Abraham's überhaupt keinen Sinn. Da nun aber der Elohist, wie vorläufig als anerkannt gelten mag, kein Judäer ist, so wird ihm, wie gesagt, der Bericht nicht zuzutrauen sein, daß der älteste Erzvater dem judäischen Centralheiligthum die heiligen Abgaben entrichtet habe. Allen Anschein nach ist C. 14 erst in die letzte Ausgabe der Genesis eingeschoben worden. Denn auch dem Jehovisten, dem Verarbeiter von J und E, kann es nicht zugewiesen werden, weil dieser seine Ergänzungen immer recht fest mit dem Zusammenhang ver kittet und sich außerdem von der Anschauungsweise seiner Quellen niemals weit entfernt. Dazu kommt, daß das fragliche Stück einige Bekanntschaft mit der Sprache von Q verräth, vgl. רכוש und נפש B. 21. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat es darum für sich, daß der Endredactor der Genesis, der JE und Q zusammenfügte, diese nach vorn und hinten verbindungslose Erzählung aufgenommen habe, auf die man das von Melchisedek gesagte Wort: ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος mit gleichem Recht anwenden kann.

Ueber C. 15 und 16 ist bereits gehandelt, über C. 17 nichts zu bemerken. In C. 18 und 19 lassen sich wiederum Spuren einer vermehrten Ausgabe von J entdecken. Ich denke wenigstens, daß ursprünglich 18, 22a und 18, 33b an einander schlossen, in folgender Weise: „Und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort“. Was zwischen diesen beiden Sätzen steht, zeigt am Anfang und am Ende die Fuge. Nach B. 22a gehen die Männer fort nach Sodom, die Männer, die nach B. 2. 3 Jahve selbst sind, unter denen er mindestens inbegriffen ist. Nach B. 22b. 23 ff. aber ist Jahve doch nicht fortgegangen, während hinwiederum andererseits gar nicht ausdrücklich gesagt worden, er sei dageblieben — was doch der Mühe werth war, zu bemerken. In 19, 1 ff. wird allerdings von den zwei Engeln geredet, die nach Sodom gekommen seien, es ist also die Meinung, Gott selbst sei zurückblieben. Aber diese beiden Engel stimmen sehr wenig zum Ganzen. Vielleicht kennt der Jahvist über-

haupt keine pluralistischen מלאכים, jedenfalls aber steht der Artunterschied: Jahve selbst, zwei Engel in auffallendem Contrast zu der ununterschiedenen Verschwommenheit, in welcher das Verhältniß der Männer (sic) zu Jahve nicht bloß 18, 1 ff., sondern auch 19, 17 ff. erscheint. Und was das Wichtigste ist, so sagt nicht bloß 18, 21 Jahve: ich will hinab nach Sodom, sondern offenbar ist er auch 19, 17 ff. wirklich selbst mit unter „den Männern“, obwohl sein nachträgliches Hinzukommen zu den zwei Engeln von 19, 1 nirgend berichtet wird. Die Worte 19, 21 kann nur Jahve sagen, in dem Gespräch 19, 17 ff. tritt eben so wie in dem 18, 1 ff. stets wieder eine singularische Hauptperson als allein redend und allein angeredet aus dem scheinbaren Plural der Männer hervor. Aus alle dem folgt, daß die beiden Engel in E. 19 später eingetragen sind, und da sich kein anderer Grund hiezu denken läßt, als die nach 18, 22b — 33a zu machenden Voraussetzungen, so folgt weiter, daß die Voraussetzungen dieses Stückes dem echten Zusammenhang widersprechen, derselbe also die That einer späteren Hand ist. Man bemerke, daß Jahve den Beschluß, die sündigen Städte zu verderben, der 18, 23 ff. bereits als gefaßt gilt und den Anlaß der Verhandlung bildet, in 18, 20 f. überhaupt gar noch nicht ausgesprochen, sondern nur gesagt hat: „es ist ein Gerücht über Sodom und Gomorrha, daß ihre Sünde groß, daß sie sehr schwer sei¹⁾. Ich will doch hinabgehen und sehen, ob sie wirklich, wie das Gerücht, das zu mir gelangt ist, sagt, ganz so gethan haben, oder erkennen ob es nicht so ist“ — so vorsichtig und unanstößig wie möglich. Ich wage auch darauf hinzuweisen, daß der sonst überall in E. 18. 19 herrschende sehr naive Verkehr der Erzväter mit Gott in 18, 22 — 33 plötzlich aufhört; während Abraham 18, 8 dem Jahve ein Kalb schlachtet und ihm Käse und Milch vorsetzt, fühlt er 18, 23 ff. mit einem Mal den Abstand der Creatur von dem Schöpfer: ach siehe, ich habe mich unterwunden mit Jahve zu reden, wie wohl ich Staub und Asche bin.

Ist das fragliche Stück ein Einsatz, so läßt sich ein Motiv dafür leicht finden. Es ist aus einer Stimmung erwachsen, die schweren Anstoß daran nahm, daß eine ganze Stadt oder Gegend mit einem Male untergegangen war: da mußte doch Gott auch Unschuldige unter der Masse mit fortgerafft haben. Bekanntlich beherrschte diese Stimmung das jüdische Volk in der Zeit, als Jeremias und Ezechiel

¹⁾ Das ו vor מלאכים streiche, sprich B. 21 כלה.

weissagten und das Buch Job entstand — aus dieser Zeit scheint somit 18, 22b—23a zu stammen. Vgl. Ier. 5, 1.

Es scheint, daß der Text des Jahvisten in C. 18. 19 noch durch einzelne kleinere Eingriffe alterirt worden sei, z. B. ist 19, 23—26 schwerlich im Fluß der ursprünglichen Conception so geschrieben. Die Verse 18, 17—19 weisen in אשר ידעתיו לביני und אשר verdächtigen Sprachgebrauch auf und sind im Inhalt verwandt mit 13, 14—17. 22, 15—18; vor dem neuen Ansatze 18, 20 entbehrt man sie nicht. Dagegen hat man keinen Grund, das Stück 19, 30—38 dem Jahvisten abzusprechen. Er kann doch unmöglich den Lot in Zoar lassen; die Flucht nach Zoar ist ja nur eine Digression, die erklären soll, wie es komme, daß jene kleine Landzunge, die eigentlich auch zum Gebiet der Hapheka gehört, vom Untergange ausgenommen sei; das Endziel für Lot ist nothwendigerweise das Gebirge Moab 19, 30. Ferner würden die Töchter Lot's nicht so viel vorher erwähnt sein, wenn hinterdrein nichts von ihnen zu erzählen gewesen wäre; und auch der Tod des Weibes bereitet die Geschichte 19, 30 ff. vor. Moralische Bedenken sind keine kritischen.

Demnächst folgen die elohistischen Stücke C. 20—22. Zu E rechne ich auch das Verzeichniß der Nahoriden 22, 20—24. Von Q wird es durch Vorstellung (Remuel, Vater Aram's) und Sprache (יד) ausgeschlossen; wenn nicht bestimmt zu E, gehört es doch jedenfalls zu JE, als Vorbereitung für Isaa's Heirath mit der Rebekka C. 24. Im Folgenden ist der Zusammenhang von JE durch R mehrfach unterbrochen und verrenkt. Da C. 24 Sara's Tod zum nothwendigen Motiv hat, so muß JE jedenfalls eine Erzählung darüber enthalten haben, die gegenwärtig durch Q C. 23 verdrängt ist. Darnach wird 25, 1—6 gefolgt sein, ein Stück, das so wenig wie 22, 20—24 aus Q stammen kann, sowohl wegen Seba und Dedan, als auch wegen יד¹⁾. Es scheint, daß 24, 36 auf 25, 5 f. zurückblickt. An 25, 5 schloß sich möglicherweise 25, 11b, vielleicht aber auch an 24, 67. Hinter 25, 1—6 hat C. 24 in JE seine richtige Stelle. Hier vermißt man die Nachricht von Abraham's Tode. Natürlich hat JE sie enthalten, natürlich aber mußte R sie streichen, wenn er sie aus Q geben wollte. Es fragt sich nur: wo stand die betreffende Angabe

¹⁾ Daß Abraham nach Sara's Tode (?) noch eine Frau nimmt, ist in JE durchaus nicht weniger auffallend als in Q. Ursprünglich freilich ist Retura wohl nur eine andere Version der mündlichen Ueberlieferung für Hagar. — Ueber 25, 18 f. S. 410.

in JE? Ohne Zweifel in C. 24. Der Knecht verläßt Abraham offenbar auf dem Todtenbette, er kommt zurück, und von Abraham ist keine Rede mehr. Er muß inzwischen gestorben und dies auch dem Leser irgendwo mitgetheilt sein, am besten hinter V. 62, um zu motiviren, daß der Knecht nicht zu seinem Auftraggeber zurückkehrt, sondern direct zu Isaak geht, nicht nach Hebron, sondern nach Lachai Roi. Die Angabe V. 62 hätte kaum einen Sinn, wenn Isaak an seines Vaters Orte geblieben wäre, wenn damit nicht eine Verlegung seines Wohnsitzes nach dem Tode Abraham's ausgedrückt sein sollte, die in des Knechtes Abwesenheit erfolgt ist. Vielleicht darf man zu behaupten wagen, daß אָמֵר V. 67 eine Correctur des R für ursprüngliches אָבִיר ist. Das ist klar: stand אָבִיר da, so war R, der den Tod Abrahams erst 25, 8 aus Q erzählen wollte, gezwungen, es wegzuschaffen. Daß aber in der That in 24, 67 eine spätere Hand bestrebt gewesen ist, Isaak's Mutter Sara einzuschmuggeln, folgt evident aus אָמֵר אִמִּי הָאֵלֹהִים. Die Form הָאֵלֹהִים ver trägt keinen Genitiv hinter sich, אִמִּי אָמֵר ist hier jedenfalls nachgetragen. Dies giebt aber zugleich ein Präjudiz gegen אָמֵר am Schluß ab. Auf C. 24 ist nach der ursprünglichen Ordnung von JE C. 26 (— V. 34 f. aus Q) gefolgt. Denn die Geschichte 26, 1—11, wo Isaak sein Weib für seine Schwester ausgiebt, wird gradezu absurd, wenn Rebekka bereits Mutter zweier Söhne ist und noch dazu erwachsener Männer; sie ist nur vor 25, 19—34 verständlich. Weist man ihr und ihrer Fortsetzung bis 26, 33 diesen Platz an, so fällt auch Licht auf die „Befragung Jahve's“ 25, 22 f. Dann ist nämlich eben vorher (26, 23—33) die durch eine Theophanie veranlaßte Stiftung des Heiligthums von Beerseba durch Isaak erzählt; nun können die Leser, für die der Erzähler schreibt, die häufig genug selbst in Beerseba das Orakel befragt haben werden, wissen, wo Rebekka sich den göttlichen Bescheid holte. Andererseits tritt auch C. 27 in die ihm angemessene Verbindung, es ist die unmittelbare Fortsetzung von 25, 19—34 und hat mit dem jetzt zunächst vorhergehenden Stück gar nichts zu thun. Auf diese Weise an den richtigen Ort versetzt ¹⁾ bildet C. 26 den wahren Abschluß des Lebens Isaak's in JE, von nun ab treten seine Söhne an seine Stelle. — Was die Herkunft der Bestandtheile in JE

¹⁾ R war gezwungen, C. 26 umzustellen, weil er die Angaben aus Q 25, 19 f. 26 an der Spitze des Abschnitts Isaak mittheilen und dieser die entsprechenden Notizen aus JE an die Seite setzen mußte.

betrifft. so stammt C. 24 und C. 26,¹⁾ anerkanntermaßen aus J. Das Verzeichniß 22, 20—24 wird man wegen der Uebergangsformel 22, 20 wohl zu E zu rechnen haben, über 25, 1—6 läßt sich nichts entscheiden.

Fassen wir am Ende noch einmal zusammen, was die Untersuchung des zweiten Abschnitts der Genesis gelehrt hat, so ist das Ergebnis entsprechend dem für C. 1—11 gefundenen, aber nicht genau das selbe. Denn man hat gar keine positiven Gründe, irgend ein Stück von C. 1—11 aus E herzuleiten. Obwohl JE auch dort noch anderweitige Bestandtheile neben J enthält, so ist doch E in keinem derselben zu erkennen, sondern tritt erst seit der Geschichte Abraham's als neuer und von da ab ununterbrochener Zufluß ein. Dieser Unterschied hebt indessen die wesentliche Gleichartigkeit von JE in den beiden Abschnitten nicht auf. Namentlich hat auch in Gen. 12 ff. noch, wie wir gesehen haben, der Wucherungstrieb gewaltet und allerlei Neubildungen angefügt. Einer dieser Zusätze (C. 14) kann freilich erst in die letzte Ausgabe der Genesis hineingerathen sein, die meisten werden jedoch vom Jehovisten herkommen, der J und E zu JE verwob. Ein Nachtrag ist sogar wohl schon in J eingesetzt, ehe diese Quelle mit E verwoben wurde, nämlich 12, 10 ff. Denn warum nimmt der Interpolator von 26, 2—5 nicht auf das näher liegende und sehr viel stärkere Analogon C. 20 Bezug, sondern auf C. 12, 10 ff.? Es kann kaum einen anderen Grund dafür geben, als weil er zwar wohl schon 12, 10 ff., aber noch nicht C. 20 mit J verbunden vorfand. Es scheint darnach, daß ehe E in extenso aufgenommen wurde, eine oder die andere Geschichte aus dieser Quelle oder aus der ihr entsprechenden Volkstradition einzeln ihren Weg in eine Ausgabe von J fand, und daß 12, 10 ff. hiervon ein Beispiel ist. Nicht unmöglich ist es, daß auch E dem Jehovisten nicht mehr in der primären Ausgabe vorgelegen hat, z. B. scheint C. 20 Spuren der Uebersetzung zu tragen, die gleichwohl dem Verf. von B. 18 bereits bekannt waren.

Daß JE gegenüber Q eine Einheit bildet, und daß der Jehovist von dem letzten Redactor der Genesis, der die Compilation des Jehovisten mit dem Vierhundertbuche vereinigte, zu unterscheiden ist, habe

¹⁾ Ueber 26, 2—5 und 'הר' 'הר' B 1 s. oben S. 413, über B. 15 und B. 18 S. 411. Wie man trotz C. 21 hier Bestandtheile aus E vermuthen kann, ist nicht recht begreiflich.

ich zwar nicht direct, aber indirect, wie mich dünkt, hinlänglich gezeigt. Der stricte Beweis wird im nächsten Abschnitte geliefert werden.

Jakob und Esau. Gen. 27—36.

Unter diesem Titel fasse ich die folgenden Erzählungen bis G 36 und 38 zusammen, zerlege aber das Ganze in fünf Abschnitte, die ich einzeln auf ihre literarische Beschaffenheit untersuche:

1. Jakob's Jugend im Elternhause 25, 19—28, 22; excl. 26, 1—33. Der skelettartige Bericht von Q ist folgendermaßen auszuscheiden: 25, 19. 20 . . . B. 26 c. 26, 34. 35. 27, 46. 28, 1—9. Zwischen 25, 19 und B. 20 hat Q möglicherweise die Heirath Isaak's mit Rebekka erzählt, zwischen 25, 20 und B. 26 c jedenfalls die Geburt der Söhne, nach 20 jähriger Unfruchtbarkeit der Mutter.

Die beiden Fäden, aus denen JE zusammengewirkt ist, reißen hier nicht ab, sondern setzen sich fort, aber in so enger Verschlingung, daß an eine reinliche Sondernng durchweg nicht zu denken ist. Am besten gelingt die Scheidung in 28, 10—22. Im Ganzen heißt Gott hier Elohim, nur in B. 13—16 Jahve. Dadurch aufmerksam gemacht hat bereits Hupfeld erkannt, daß B. 13—16 auch sachlich den Zusammenhang des Elohisten unterbrechen. Wozu sind Engel und Leiter überhaupt da, wenn, wie es B. 13 heißt, Jahve אלהים steht und direct zu Jakob spricht? Die Engel sollen doch nicht bloß tanzen, sondern die Offenbarung vermitteln — das thun sie aber B. 13—16 eben nicht. Läßt man die Verse aus und verbindet B. 12 mit B. 17, so gewinnen Leiter und Engel auf der Stelle eine Bedeutung und zwar eine höchst originelle. „Ihn träumte, da war eine Leiter, die stand auf der Erde und ihre Spitze rührte an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und er fürchtete sich ¹⁾ und sprach: Wie schauerlich ist diese Stätte, dies ist nichts anderes als ein Haus Gottes und dies ist das Thor des Himmels.“ Nicht eine hinzukommende inhaltliche Offenbarung, sondern die Leiter selbst ist jetzt das Wichtige. Sie steht an dieser Stätte nicht bloß in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur, Bethel — das erkennt Jakob daraus — ist ein Ort, wo Himmel und Erde sich berühren, wo die Engel auf und niedersteigen, um den an diesem Thore von Gott gestifteten Verkehr zwischen Himmel und Erde zu

¹⁾ וַיִּירָא hat man auch für E zu ergänzen, es konnte nicht zweimal gegeben werden.

vermitteln. Hingegen ist V. 13—16 von einer einzelnen Theophanie bestimmten Inhalts die Rede, wodurch der heilige Ort ein für allemal eingeweiht wird; vgl. 12, 7. 26, 24 ff. Jos. 5, 13—15. 2. Sam. 24, 16—18. Das *עליו* V. 13 bezieht sich auf Jakob, wie die Sprache räth, denn auf der Leiter müßte *על ראשי* heißen, und wie der Sinn fordert, denn im Himmel oben auf der Leiter stehend müßte Jahve laut rufen, wie es sonst beim Elohisten auch geschieht 21, 17. 22, 11. Es unterscheidet den Jahvisten, daß er Gott nicht vom Himmel aus und durch allerhand Vermittelungen mit den Menschen verkehren, sondern ihn direct zur Erde herniederfahren läßt. Ein sprachliches Kennzeichen: *על ראשי* V. 15 vgl. mit *על ראשי* 24, 19. Daß J auch hier durchaus selbstständig erzählt, nicht etwa E ergänzt, sondern von dritter Hand damit zusammengearbeitet ist, brauche ich wohl kaum zu zeigen; gegen Nöldeke's Annahme sprechen in der That ganz die gleichen Gründe, welche die Tuch'sche Ergänzungshypothese unmöglich machen. Aber ich will auf ein paar formelle Unterschiede des Jahvisten 28, 13—16 und des Jehovisten aufmerksam machen. Der Jehovist zählt die Himmelsgegenden 13, 14 in folgender Ordnung auf: Norden Süden Osten Westen, der Jahvist 28, 14: Westen Osten Norden Süden. Zum Subject von *נברכי* macht der Jehovist *גוי הארץ* 22, 18. 18, 18, der Jahvist *כל משפחות הארמה* 28, 14. 12, 3: vielleicht ein nicht bloß formeller, sondern ein höchst bedeutender sachlicher Unterschied. Der Jehovist scheint ferner zu verstehen: durch Israel (den Samen Abraham's) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden ¹⁾, während der Jahvist meint: mit Abraham sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes. Man muß allerdings dann annehmen, daß *רבדריך* 28, 14 eine jehovistische Zuthat sei, aber diese Annahme hat nichts Schwieriges. Denn einerseits wird auf alle Fälle der, welcher J und E hier zusammensetzte, auch von seinem Eigeneu etwas daran gegeben haben, und andererseits macht wirklich *רבדריך* 28, 14 an dieser Stelle ganz den Eindruck des Nachtrags.

Es scheint, daß auch in V. 17—22 E nicht ganz rein vorliege. V. 19 ist im Vergleich zu V. 22 eine Duplette, und da V. 22 jeden-

¹⁾ Nach Analogie von 22, 18 wird man auch 18, 18 das *בר* nicht auf Abraham, sondern auf *גוי יצרים* beziehen und dann jedenfalls das Verbum passivisch nehmen müssen.

als elohistisch ist, so stammt V. 19 wohl aus anderer Quelle und war ist V. 19 a aus J, dagegen V. 19 b Glosse vielleicht des Jehovisten. Ohne Zweifel hat endlich der Jehovist in V. 21 die Worte לְבֵית יְהוָה לִי לְבָדִים eingeschoben, der ursprüngliche Text von E lautet: „Wenn . . . ich wohlbehalten in meines Vaters Haus zurückkehre, so soll dieser Stein, den ich als Malstein aufgerichtet habe, ein Gotteshaus werden.“ Er bestimmt durch das Mal vorläufig die Stelle, wo später das Haus errichtet werden soll.

Wir haben also in 28, 10—22 ein fast vollständiges Stück aus E, zugleich ein großes Fragment aus J, welches beweist, daß J die selbe Erzählung enthalten hat und zwar an derselben Stelle, vgl. V. 15 mit V. 20 f. Von hier aus aber folgt durch Rückschluß, daß sowohl E wie J auch die Veranlassung der Flucht Jakobs berichtet haben, ohne die sie selbst ja unmotivirt und unverständlich wäre. In beiden Quellen muß nothwendigerweise eine Geschichte wie E. 27 gestanden haben, auch wegen E. 32. Freilich ist es darum nicht nöthig, daß der Jehovist Theile von beiden aufgenommen und in E. 27 mitgetheilt habe; wegen der großen Aehnlichkeit von E und J kann denkbarer Weise eine Prämisse für J aus E und für E aus J gegeben werden. Aber es finden sich in der That Spuren eines doppelten Fadens in E. 27, die sich nur deshalb schwer erkennen lassen, weil der Gottesname sehr selten vorkommt und so das Hauptkriterium mangelt. V. 44 f.: „bis daß der Grimm deines Bruders sich wendet, bis der Zorn deines Bruders sich von dir wendet“ ist unmöglich weder Glosse noch Erweiterung eines Bearbeiters, sondern Duplette. Eine größere liegt V. 33—38 vor und zwar nach den Worten und Jsaak besam einen großen Schrecken

V. 33. 34.

und sprach: Wer ist denn der, der das Wildpret gejagt und mir's gebracht hat, und ich aß von allem, ehe du kamst, und segnete ihn auch? Und es geschah, da Esau die Worte seines Vaters hörte, weinte er laut

V. 35—38.

und sprach: Dein Bruder ist mit List gekommen und hat deinen Segen genommen. Da sprach Esau: Hat man ihn doch Jakob genannt, und er hat mich nun zweimal betrogen! Meine Erstgeburt hat er genommen und nun auch meinen Segen. Und er sprach: Hast du mir nicht einen Segen vorbehalten? Und Jsaak sprach: Siehe ich habe ihn dir zum Herrn gesetzt,

und bitterlich und sprach: Segne auch mich mein Vater.

und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben und ihn mit Korn und Wein gestärkt — was soll ich dir thun, mein Sohn? Und Esau sprach zu seinem Vater: Hast du denn nur einen Segen? segne auch mich mein Vater! und er hub seine Stimme auf und weinte.

Wer diese beiden Stellen aufmerksam vergleicht, wird finden, daß sie nicht hinter einander, sondern neben einander gehören. Insonderheit ist V. 35 und 36 nicht ein Schritt vorwärts über V. 34 hinaus, sondern ein Schritt rückwärts hinter V. 34 zurück; V. 34 steht mit V. 38 auf gleicher Stufe. Vollständig hat der Jehovist allerdings den zwiefachen Text hier nicht mitgetheilt, sondern zwischen V. 33 und V. 34 etwas ausgelassen, was er vollständiger aus der andern Quelle geben wollte. Einiges mag er auch de suo hinzugefügt haben.

In V. 20—30 ist zwar eine reinliche Scheidung der zwei zu vermuthenden Quellen nicht durchzuführen, aber es läßt sich auch hier die Brückigkeit des Zusammenhangs aufzeigen. Man ist nämlich V. 23 schon ebenso weit wie V. 27 a (vgl. das יִבְרַכְהוּ als Schlussergebnat¹⁾ hier wie dort), während V. 24 keineswegs da fortfährt wo V. 23 aufgehört hat, sondern hinter V. 21 zurückspringt. „Ein ungeübter Erzähler kann wohl falsch anlegen, einzelnen Theilen eine unrechte Stelle anweisen, er kann das was vorausgehen sollte nachbringen, er kann Nebenumstände weitläufig und mit einem großen Aufwand von Worten erzählen und Hauptsachen nur beiläufig erwähnen und nur anwinken, er kann Kleinigkeiten als wichtig und wichtige Dinge als unbedeutend darstellen, aber den Leser, wenn er ihn ein Stück vorwärts geführt hat, wieder rückwärts führen, wieder an den ersten Standpunkt stellen und von Neuem ausgehen lassen — dies kann auch der unwissendste und ungeübteste nicht.“ Um das Verhältniß von 27, 23 zu 27, 27 a näher zu erkennen, beachte man, daß nach 27, 23. V. 21 f. Isaa den Jakob betastet und sich durch die mit Fell überzogenen Arme trügen läßt, dagegen 27, 27 a V. 26

¹⁾ Ewald, Composition der Genesis S. 157.

ihn küßt um ihn zu riechen und durch den Dufte der Kleider getäuscht wird. Endlich ist auf V. 30 zu verweisen:

Und es geschah, da Isaa
vollendet hatte zu segnen den
Jakob

Und es geschah, da Jakob
kaum von Isaa fortgegangen
war

kam Esau heim von der Jagd.

Es hat keinen Werth die Sache weiter zu verfolgen. Das Daß der Zusammenfassung ist klar, das Wie nicht zu ermitteln. Nicht einmal, ob der Zusammenhang vorwiegend aus J und E gegeben wird, läßt sich mit Sicherheit erkennen. Daß auf E nichts führe, ist, auch wenn man von sprachlicher Beobachtung des Einzelnen ausgeht, unrichtig. Es kommen mehrere nicht jahvistische Ausdrücke vor, außerdem vgl. האלהים 27, 36 (יהוה 20. 27) und besonders die Art der Anrede 27, 1: „und er sprach zu ihm: Mein Sohn! und er sprach zu ihm: Hier bin ich! und er sprach zu ihm: so und so“, wovon sich in J kein Beispiel findet, wohl aber in E 22, 2. 7. 11. 31, 11.

Unsere rückwärts schreitende Untersuchung endigt bei der Pericope 25, 19—34, welche mit Ausnahme von V. 19 f. V. 26 c zu JE gehört. Sie kann in zwei Hälften zerlegt werden, die Geburt und das Erwachsen der Zwillinge (bis V. 28) und Esau's Preisgabe der Erstgeburt an Jakob V. 29—34. Man hat geglaubt, diese letztere Geschichte einem anderen Erzähler zuweisen zu müssen als dem, der die Erlistung des Segens in E. 27 berichtet; man hat gesagt, E. 27 stamme aus J, also 25, 29 — 34 aus E. Aber wenn dem wirklich so wäre, so käme man doch mit 25, 29—34 als Vorbereitung für 28, 10 ff. nicht aus; es müßte nun doch noch auch in E ursprünglich eine Geschichte gefolgt sein, welche wie E. 27 den Ausbruch der Feindschaft zwischen den Brüdern enthielt und damit die Flucht Jakob's motivirte. Natürlich liegt die Sache genau eben so, wenn man umgekehrt 25, 29—34 an J und E. 27 an E vertheilen wollte: ersteres Stück, so wie es geschrieben vorliegt, ist in keinem Falle ein Ersatz, sondern immer nur eine Vorstufe des letzteren, und wenn auch E. 27 vielleicht für sich bestehen kann, so hat doch jedenfalls der, welcher E. 25 die beginnende Spannung zwischen den Brüdern andeutet, hinterher auch die Entzweiung selber berichtet, ohne welche alles Folgende in der Luft schwebt. Es ist also das Princip unrichtig, daß wenn E. 27 aus einer Quelle stamme, dann 25, 29—34 aus der anderen stammen müsse. Richtig ist nur, daß in der mündlichen Ueber-

lieferung die Erlistung der ברכה und die Erlistung der ברכה ursprünglich bloße Varianten gewesen sind.

Wir scheint, daß 25, 30—34 aus J herrühre, wegen אנכי B. 30. 32 und הליכי B. 30 vgl. הגמאיני 24, 17. Das Vorangehende wird dem Inhalte nach sowohl von J als auch von E vorausgesetzt, ohne daß daraus folgt, daß der Jehovist auch seine beiden Quellen hier reden läßt. Jedenfalls rührt B. 21—23 aus J her, dagegen B. 24 f. vielleicht aus E, wenigstens wohl nicht aus der Quelle, die in B. 30 den Namen Edom anders, als es B. 25 (אדמוני) geschieht, erklärt und ebenso 27, 36 den Namen Jakob mit Rücksicht auf 25, 31—34 anders, als wie er 25, 26 gedeutet wird.

Das Endergebnis ist, daß JE zwar auch in diesem Abschnitt aus J und E bestehen muß, daß aber eine durchgeführte Scheidung unmöglich ist. Positiv ausgedrückt besagt dies, daß J und E fast unauflöslich eng mit einander verbunden sind, zu einem Werke von wirklich beinahe einheitlichem Charakter. Nur wo die verschiedenen Gottesnamen ein auffallendes Kriterium an die Hand geben, gelingt es die doppelte Strömung klarer zu erkennen. Darnach ist es nun aber vollkommen unwidersprechlich — und insofern sind unsere Capitel besonders lehrreich —, daß J und E in ganz anderer Weise mit einander verbunden sind als mit Q, folglich auch von anderer Hand und in früherer Zeit. Erst ward durch den Jehovisten JE componirt, darnach entstand durch die Zusammenfügung von JE und Q von Seiten eines späteren Redaktors die Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt.

2. Jakob und Laban 29, 1—30. 24. Eine Nachricht über Jakob's Doppelhehe und Kindersegen in Mesopotamien wird zwar auch in Q gestanden haben, ist uns aber von R nicht mitgetheilt. Höchstens könnten 29, 24 und B. 29 Spuren von Q sein, diese Verse sind wenigstens dem Zusammenhange sehr lose an wenig schicklicher Stelle aufgetragen und 30, 3 ff. 30, 9 ff. verstehen sich eben so gut ohne sie. Stilistisch erinnern sie an Q 16, 3 c, freilich ist das selbe auch bei 29, 28 b der Fall.

In JE ist der Bericht über Jakob's Aufnahme bei Laban nur aus einer Quelle mitgetheilt 29, 1—14 a. Es scheint der Elohist zu sein. Gewiß hat auch der Jahvist die Ankunft in Mesopotamien erzählt, aber schwerlich hat er dabei die Brunnenscene, die er ja eben erst an dem selben Orte bei einer ähnlichen Gelegenheit hatte spielen lassen, C. 24, hier schon so ausführlich wiederholt. Der Brunnen wird

auch G. 24 anders beschrieben als G. 29, hier liegt ein schwerer Stein darauf, dort offenbar nicht, und dadurch ändert sich die Scenerie überhaupt etwas. Ebenso zeigt der Sprachgebrauch 29, 1—14 zwar im Ganzen große Verwandtschaft mit J, aber daneben Fremdartiges. J sagt nicht Harran, sondern Stadt Nahor's, nicht ארץ בני קדם, sondern ארם נהרים, und der wunderbare Ausdruck: er hob seine Füße auf ist gleichfalls nicht jahvistisch.

Auch 29, 14b—30¹⁾ stammt hauptsächlich aus E (נישכרה), doch fließt gegen den Schluß J ein, denn ציריה בכירה V. 26 ist jahvistisch (19, 31 ff.), elohistisch קטנה גדלה V. 16—18. Dann aber folgt in der Geburtsgeschichte der Kinder Jakobs (29, 30—30, 24) ein ganz merkwürdiges Stück Mosaik aus J und E. Der Wechsel der Gottesnamen in diesem Stücke hat sogar Reil Sorge gemacht, doch erklärt er ihn nicht aus dem Wechsel der Quellen, sondern aus dem besseren oder schlechteren Zustande der beiden Frauen; Elohim sei nur der Gott der Vorsehung, Jahve der Verheißung — wogegen schon Delitzsch eingewandt hat, daß die Gottesnamen nicht bloß im Munde der Frauen, sondern auch des Erzählers alterniren 29, 31. 30, 18. 22. Außer dem doppelten Gottesnamen sind die doppelten Etymologien ein auffallender Beweis für die Duplicität der Quellen. Bei Joseph treffen beide Merkmale zusammen: „Fortgenommen hat (אסף) Elohim meine Schmach! Gebe mir (יִסֶּה) Jahve noch einen Sohn!“ — 30, 23 aus E, V. 24 aus J. Consequenterweise werden dann auch die übrigen doppelten Etymologien an J und E zu vertheilen sein. Bei Zebulon 30, 20: „Geschenkt hat (זבר) mir Elohim ein schönes Geschenk“ — aus E, „nun wohnt (זבל) mein Mann mir bei“ — aus J. Bei Issachar: „ich habe dich gedungen (שכר mit Object אִישׁ) für die Altraunen meines Sohnes“ — 30, 16 aus J; „Elohim hat mir Lohn (שכר) gegeben, daß ich meinen Mann (אִישׁ) meiner Magd gegeben hatte“ — V. 18 aus E; zwei ganz verschiedene Deutungen, obschon mit Benutzung der gleichen Elemente אִישׁ und שכר. Bei den übrigen Kindern finden sich keine doppelten Etymologien, nur bei Ruben könnte die Sache zweifelhaft sein. — Durchzuführen ist die Trennung in folgender Weise:

29, 31—35 aus J.

30, 1—8 wesentlich aus E, vgl. אלהים V. 2. 6. Der Inhalt

¹⁾ V. 14b ist schlecht mit V. 14a zu einem Verse verbunden; er eröffnet den folgenden Absatz. Uebrigens nehme ich V. 24 und V. 29 hier aus.

von 29, 31—35 wird hier vorausgesetzt, muß also ganz ähnlich auch in E erzählt sein — wie ja von vornherein zu vermuthen, daß beide Quellen die Geburtsgeschichte vollständig werden berichtet haben. Nicht elohistisch ist ראבבה ממנה B. 3, vgl. 16, 2; ferner בלהה שפחה רחל in B. 7 Nachtrag zu sein.

30, 9—16 aus J. Vgl. עמדה מלדר B. 9 mit 29, 35 und das regelmäßige שפחה B. 9. 10. 12, nie אמה. Insbesondere muß B. 14—16 deshalb zu J gehören, weil B. 17 f. aus E stammt. Der Verfolg des jahvistischen Fadens 30, 14—16 wird nicht mitgetheilt, läßt sich aber nach den Prämissen errathen. In J muß gestanden haben, 1) daß Lea in Folge des erkauften Concubitus ein Kind bekam, welches sie nach dem B. 16 angegebenen Anlaß („ich habe meinen Mann gedungen“) Is-sachar nannte, 2) daß Rahel in Folge der ihr abgetretenen Altrauen fruchtbar wurde.

30, 17—24 wesentlich aus E. Aus J nur die zweite Etymologie Zebulon's und Joseph's, B. 20b und B. 24. Zu B. 20b vgl. die sehr ähnliche Wendung 29, 34 aus J. Fast alle Etymologien des Jahvisten sind von der Eifersucht der Weiber hergenommen.

Es zeigt sich hier, wie ungemein ähnlich die beiden in JE verquickten Geschichtsbücher gewesen sein müssen. Jahvist, Elohist, Jahvist, Elohist — und dennoch keine auffallende Fuge, sondern ganz erträglicher Schluß, und das bei einer offenbar gar nicht nothwendig durch die Sache gegebenen Anordnung des Stoffes; denn es ließe sich wohl denken, daß z. B. einer den Joseph zum Erstgeborenen gemacht hätte. Auch die Namensdeutungen, so künstlich sie sind, scheinen meist dieselben in J und E gewesen zu sein; denn sonst würde der Jehovist wohl nicht bloß für die drei letzten Fälle eine doppelte Etymologie mitgetheilt haben. Diese enge Verwandtschaft, die es in den meisten Fällen erlaubte, die eine Quelle die Stelle der anderen vertreten zu lassen, ist offenbar für den Jehovisten der Anlaß gewesen, J und E zu einem einheitlichen Werk zu verschmelzen, wie sie denn auf der anderen Seite auch die Glätte des Gusses erklärt.

3. Jakob's Rückkehr 30, 25—31, 54. Ein Rest von Q ist 31, 18 (mit Ausnahme von וינהג את-כל-מקנהו), sonst JE.

Auch hier ist JE wieder aus J und E zusammengesetzt. Dies zeigt sich zunächst bei dem ersten Stück über den Heerdenreichtum Jakob's 30, 25—31, 16. Hauptsächlich aus E stammt 31, 1—16, vgl. Elohim B. 7. 9. 11. 13. 16, die Offenbarung im Traume B. 11, die vorläufige Anrede ebendort. Nur einiges Wenige ist dem

elohistischen Zusammenhange fremd. V. 1 ist ein Pendant zu V. 2, worauf der Elohist V. 4 f. keine Rücksicht nimmt. V. 3 ist nicht aus E, vgl. V. 13, bes. מולדת und מולדת ארץ. Endlich ist V. 12 ein nachträgliches Einschiebsel. Die Worte אבני האל ברתאל V. 13 müssen, wie immer, die Rede Gottes eröffnen und dulden V. 12 nicht vor sich, der sich auch durch seinen Inhalt hier unmöglich macht. Denn wie können zwei so gänzlich ungleichartige Offenbarungen in dieser Weise zusammen gekuppelt werden? zumal da es kaum denkbar ist, daß sie gleichzeitig ergangen sind, vielmehr wenigstens einige Monate, nach der Darstellung des Elohisten 31, 41 sogar Jahre dazwischen liegen. Mit V. 12 fällt natürlich V. 10 ebenfalls, womit übrigens nur ein Stein des Anstoßes beseitigt wird. Von diesen nicht zu E gehörigen Bestandtheilen kann 31, 1 und V. 3 (vgl. 32, 10) zu J gerechnet werden; V. 10 und 12 sind unsicheren Ursprungs.

Das eben behandelte Stück aus E setzt eine Erzählung voraus, wonach Laban dem Jakob zuerst einen Lohn festsetzte und ihn dann immer wieder änderte, ohne dadurch jedoch dem Eidam Schaden thun zu können. Denn wenn er sprach: die gesprenkelten sollen dein Lohn sein, so warfen alle Thiere gesprenkelte Lämmer, und wenn er sagte: die gestreiften sollen dein Lohn sein, so wurden lauter gestreifte geworfen. 31, 7 f. Diese Prämissen werden von der gegenwärtig voraufgehenden Erzählung nicht geliefert; von einer zehnmaligen Umänderung des ausgemachten Lohnes ist 30, 25—43 nicht die Rede, und z. B. 30, 35. 39, wo die gesprenkelten und gestreiften Lämmer zusammengefaßt werden, läßt sich mit 31, 8, wo sie unterschieden werden, durchaus nicht in Verhältnis bringen. Daraus hat bereits Hupfeld geschlossen, daß in 30, 25 ff. der Jahvist erzähle, vgl. den Gottesnamen V. 27. 30. Indes ist der Tenor des Jahvisten hier vielfach durch eingeschobene Fragmente aus E unterbrochen, die namentlich in der zweiten Hälfte des Stückes leicht erkennbar sind. Obwohl kein Ausleger es bemerkt, ist es doch klar, daß V. 32—34 dem Zusammenhange, in den sie gezwängt sind, total widersprechen. Nach dem Jakob 30, 31 gegen eine zukünftige Bedingung für den Augenblick auf jeden Lohn verzichtet hat, heißt es V. 32 f. weiter, alle schwarzen Schafe und alle bunten Ziegen, die heute unter der Heerde vorhanden seien, sollen Jakob's Lohn sein, morgen möge Laban selbst unter den auf diese Weise ausgeschiedenen Thieren Jakob's nachsehen, ob das geringste andersfarbige Stück mit dazwischen gekommen. Darauf geht Laban V. 34 ein — aber dann reißt der ange-

spinnene Faden plötzlich wieder ab. Denn V. 35 ist es nicht Jakob, der wie vorhin ausgemacht, seinen auf der Stelle zu zahlenden Lohn aus der Heerde absondert, sondern Laban sucht die Schafe aus, die nach V. 32 f. dem Jakob gehören sollen, nicht etwa um sie seinem Eidam zu geben, sondern damit sie seine Söhne weiden sollen. Die einfarbigen Thiere bleiben unter der Hut Jakob's, und was nun von ihnen bunt fallen würde, das soll Jakob's Lohn sein: damit das aber auf keine Weise möglich wird, läßt Laban einen Zwischenraum von drei Tagereisen zwischen den bunten Thieren seiner Söhne und den einfarbigen Jakob's. Der Widerspruch der Verse 32—34 zu Vorhergehendem und Folgendem ist somit ein ganz completer; er hat es verschuldet, daß die Ausleger die ganze Stelle nicht recht verstanden haben. Darf man den Einschub zu E rechnen, so würde sich unter Benützung von 31, 7 f. Folgendes als die elohistische Darstellung ergeben. Zuerst bedingt sich Jakob die gegenwärtig in der Heerde vorhandenen schwarzen Schafe und bunten Ziegen aus. Laban bewilligt ihm diesen Lohn, als er aber am anderen Morgen nachsieht, da ist's ihm zu viel und er hält nicht Wort. Statt dessen wird ausgemacht: was künftig von einfarbigen Thieren gesprenkelt (קק) fällt, soll Jakob haben. Es fallen lauter gesprenkelte Lämmer — Laban ändert seinen Contract wieder: nur die gestreiften Lämmer (קקק) sollen Jakob gehören. Da werden lauter gestreifte Junge geworfen: Laban sieht, mit wem er es zu thun hat, er ist nicht mehr gegen Jakob wie vordem. Diese Vorstellung muß man sich nach 30, 32—34. 31, 7. 8 von der Erzählung in E machen.

Die in J ist einfacher. Der Jahvist läßt den Lohn nicht „zehnmal“ verändern, sondern von vornherein wird ausgemacht: alle bunten Lämmer, die von einfarbigen Thieren fallen, soll Jakob haben. Zu dem Zweck scheidet Laban alle bunten Thiere aus und hält sie von den einfarbigen möglichst fern. Aber Jakob wirkt so auf die Imagination der Mutterthiere, daß sie glauben, von bunten Böcken besprungen zu werden. Er läßt nämlich die Böcke zu, während die Schafe trinken, so daß sie sich im Wasser spiegeln. Das Wasser aber giebt ihr Bild nicht getreu, sondern durch die darin liegenden geschälten Stäbe gestreift und bunt; so sehen also die Mutterschafe und trinken sie das bunte Bild. Den neueren Auslegern ist der Sachverhalt nicht klar geworden, übrigens finden sich auch einzelne störende Glossen in dem jahvistischen Texte. Folgendes ist der ursprüngliche Wortlaut: „Und er legte die abgeschälten Stäbe in die

Tränkrinnen, ¹⁾ den Schafen in den Blick, und sie wurden besprungen wenn sie zur Tränke kamen. ¹⁾ Und sie warfen gestreifte, gefleckte und gesprenkelte Lämmer, und diese Lämmer sonderte Jakob ab ¹⁾ und legte sich selbst Heerden an und that sie nicht zu dem Vieh Laban's. Und immer, wenn die Schafe, die Frühlingslämmer warfen, besprungen wurden, dann that Jakob die Stäbe vor den Blick der Schafe in die Rinnen, daß sie über den Stäben besprungen wurden; wenn sie aber die Spätlinge warfen, dann that er sie nicht hinein, und so bekam Laban alle Herbstlämmer und Jakob alle Frühlingslämmer.“ B. 38—42.

Ganz sicher ist der Text von J auch in 30, 25—31 nicht; als Wiederholungen fallen auf B. 28: „bestimme mir deinen Lohn, ich will ihn geben“ vgl. B. 31, „was soll ich dir geben“, ferner B. 26 אתה ידעת אשר עבדתיך und B. 29 אתה ידעת אשר עבדתיך.

Wie beide Quellen des Jehovisten berichtet haben, auf welche Weise Jakob zu seinem Heerdenreichtum kam, so haben sie auch beide seine heimliche Flucht von Laban und das feindliche Zusammentreffen und den friedlichen Abschied von Eibam und Schwäher auf dem Gebirge Gilead erzählt 31, 17—54. In der Hauptsache setzt sich hier der elohistische Zusammenhang von 31, 2—16 her fort; vgl. אלהים B. 24. 42, den Traum B. 24, zugleich die stilistische Ähnlichkeit dieses Verses mit 20, 3, ferner die nicht jahvistischen Ausdrücke: אמהות B. 33, יחר בעיני B. 35 f., דרך נשים B. 35 gegen 18, 11.

Aber namentlich gegen Ende finden sich sehr bedeutende Stücke von J eingesprengt. „Die Erzählung über die Bundschließung B. 45—54,“ sagt Dillmann mit Recht, „in sich unzusammenhängend und voll von Doppelangaben, ist sicher das Ergebnis einer Zusammenarbeitung mehrerer Berichte.“ Ehe jedoch die beiden Fäden, die hier muthmaßlich verschlungen sind, entwirrt werden können, bedarf es der Reinigung des Textes von einigen Zusätzen und Glossen, die

¹⁾ בשקתות המים אשר תבאן הצאן לשותות B. 38 ist Glosse zu ירחמו הצאן, die לנכח הצאן von seiner Verbindung losreißt. — ירחמו הצאן B. 39 ist nach לשותות בבאן B. 38 nicht mehr möglich, vielleicht Duplette aus E. — In B. 40 trennt der mittlere Satz die zusammengehörigen äußeren Glieder und bringt eine fremde Vorstellung in das Ganze: „er richtete den Blick der Thiere (der weißen, die er hütete) auf alle bunten und schwarzen Thiere unter der (davon getrennten) Heerde Laban's“ — eine einfachere Analogie des vom Jahvisten erzählten Kunstgriffs, vielleicht aus E.

weder aus E noch aus J, eher vielleicht, wenigstens zum Theil, von dem Jehovisten stammen können. In V. 45 und V. 46 ist יַעֲקֹב als falsches Explicitem ¹⁾ zu streichen, denn Laban ist das Subject. Sowohl V. 48 als V. 51 erklärt Laban die Bedeutung des Walles, bez. des Males, was voraussetzt, daß er sie gemacht hat und also weiß, was er damit will; V. 51 sagt Laban sogar ausdrücklich אַשְׁרֵי יָרִירָי. Weiter ist der ganze V. 47 eine Glosse und Product einer sehr überflüssigen Gelehrsamkeit. Er greift dem V. 48 vor und steht in LXX an anderer Stelle, außerdem ist es gerade Laban und nicht Jakob, der nach dem Contexte dem Gebirge den Namen Gilead giebt, und dem unwillkürlichen Eindruck, den man aus der ganzen Genesis gewinnt, widerspricht es total, daß Nahor's und Abraham's Enkel, beides Söhne Eber's, eine verschiedene Sprache sollten geredet haben — vgl. die Namen der Kinder G. 30 f., welche in J und E gleichmäßig von den Müttern, den Töchtern Laban's, und im Lande Mesopotamien gegeben werden und doch gut hebräisch sind. Am stärksten sind wahrscheinlich V. 48—50 glossirt. Die parenthetischen Einsätze lassen sich leicht aus der ursprünglichen Construction erkennen: „Dieser Wall sei Zeuge zwischen mir und dir (darum nannte er ihn Gilead) und die Warte (weil er sprach: Jahve halte Wache zwischen uns beiden, wenn wir einander verborgen sind), daß du meine Töchter nicht bedrücken und keine fremden Weiber zu ihnen hinzunehmen wollest (kein Mensch ist bei uns, Gott sei Zeuge zwischen mir und dir).“ Daß die beiden die Construction verwirrenden Deutungen von Gilead und Mispa interpolirt sind, ist deutlich; bei dem dritten von mir in Klammern gesetzten Satz könnte man zweifeln, mir scheint er indessen nicht von dem herzurühren, der schrieb: „dieser Wall sei Zeuge“, sondern ein Kind des selben oder eines verwandten Geistes zu sein, wie dessen, der V. 49 Mispa erklärt hat. Endlich ist V. 53 אֲבִירָא אֲבִירָא ein sehr überflüssiger und wohlfeiler Nachtrag.

Für die Scheidung des doppelten Berichtes, der nach dieser Säuberung des Textes übrig bleibt, kommen zunächst in Betracht die identischen Angaben V. 46: sie aßen dort auf dem Wall, V. 54: sie aßen auf dem Berge. Das sind natürlich nicht zwei verschiedene Mahlzeiten aus der selben Quelle, sondern die selbe Mahlzeit aus zwei verschiedenen Quellen. Zu jeder Mahlzeit gehört eine Wund-

¹⁾ Wellhausen, Text der V. Samuelis S. 22. Vgl. Astruc conjectures S. 365 und Ugen, Urkunden S. 189.

(Schließung¹⁾): in der That haben wir deren zwei, und wenn offenbar B. 51—53 mit B. 54 zu verbinden ist, so gehört B. 48—50 zu B. 46. Hier verpflichtet Paban den Eidam, seine Weiber in Ehren zu halten und keine fremden hinzuzunehmen; dort verpflichten sie sich gegenseitig, den Gebirgswall als Grenze zwischen Aram und Israel zu respektiren. Eine weitere sachliche Differenz wage ich durch die Vermuthung zu statuiren, daß wie B. 46 jedenfalls die Prämisse zu B. 48—50 ist, so B. 45 die Prämisse zu B. 51—54. Daraus würde folgen, daß in B. 48—50 ursprünglich bloß von dem Wall, in B. 51—54 bloß von dem Malstein als Zeugen die Rede war, und daß erst der Jehovist die beiden „Zeugen“ vereinigt und zusammen geworfen hat. Daß **המצבה** (= **המצבה**²) B. 49 dem Sage B. 48a, wo nur **הגל** als Zeuge erscheint, übel nachhinkt, ist zweifellos. Daß umgekehrt der Wall in B. 51 eingetragen ist, ist allerdings bloß eine kühne Conjectur, doch ich wage sie. Der Malstein und der Wall haben B. 51 f., wie mir scheint, nicht einerlei Bedeutung, jener wird neu errichtet und ist Zeuge, dieser ist längst vorhanden und ist Grenze. Ich glaube sonach, daß der ursprüngliche Text vor der Bearbeitung durch den Jehovisten also lautete: „Siehe der Malstein, den ich gelegt habe, ist zwischen mir und dir Zeuge, daß ich diesen Wall nicht nach dir zu überschreiten will, und daß du nicht diesen Wall nach mir zu überschreiten wollest.“ Ich streiche zweimal **הגל הזה** und am Schlusse **המצבה הזאת** und verweise noch auf die auffällige Ungleichheit mit B. 51: **הגל הזה**, aber nicht **המצבה הזאת**.

¹⁾ Daß der Inhalt des Bundes B. 48—50 erst nach der Bundesmahizeit B. 46 angegeben wird, ist für die hebräische Erzählungsweise gar nichts besonders Auffallendes.

²⁾ **המצבה** muß nach dem Vorangehenden bekannt sein, und da dort nur von einer **מצבה** die Rede ist, so muß **המצבה** als gleichwerthig mit **המצבה** gelten. Nun erklärt sich die merkwürdige Aussprache *Maosnqa* in LXX als Combination der Consonanten des einen mit den Vocalen des anderen Wortes. Die Stadt in Gilead, deren Heiligkeit (Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 38. Jud. 11, 11) Jakob hier begründet, hieß ursprünglich **המצבה**, und erst als dieser Name in übeln Geruch kam, änderte man ihn in der Bibel in **המצבה**, ohne jedoch die alte Aussprache aus dem Volksmunde (*Maosnqa*) verdrängen zu können. Der Samaritaner liest übrigens noch an unserer Stelle **המצבה**.

Der ausführlichere Bericht V. 45. 51—54 stammt wohl aus E, die kürzere Variante V. 46. 48 a. 50 a aus J. Auch im Vorhergehenden finden sich hie und da Varianten aus J eingetragen. Vgl. V. 23 b mit V. 25 a und dabei die sprachliche Differenz וידבק und וישג (J); ferner V. 26 mit V. 27 und dabei die Differenz ורחגב את לבבי (E V. 20) und ורחגב אתי; endlich V. 38—40 mit V. 41 ff. (E). Man könnte vielleicht noch Mehreres aufstreifen, doch es frommt zu nichts.

4. Begegnung mit Esau 32, 1—33, 17. Von Q keine Spur. JE erscheint überall als enger Zusammenhang, man hat den Eindruck, als ob der Jehovist hier nur einer einzigen Quelle folge. Man wird sich darum wohl über den müßigen Scharfsinn wundern, dem es dennoch gelingt, hier J und E zu scheiden. Mir fällt zunächst auf, daß die Worte V. 14 a und er blieb dort in jener Nacht am Schluß von V. 22 zurückkehren und er blieb in jener Nacht in Mahane; die Erzählung langt hier wieder auf dem Punkte an, den sie bereits dort erreicht hatte: sollte etwa V. 14 b—22 mit V. 4—14 a in Parallele zu setzen sein? Weiter bemerke ich Folgendes. In V. 1—3 wird Mahanaim nicht als Dual aufgefaßt; dem Jakob begegnet das Heer Gottes, nicht etwa zwei Abtheilungen desselben¹⁾. Anders 32, 8 f. 11 — da gilt der Name offenbar als Dual und wird davon abgeleitet, daß Jakob sein Lager an dieser Stelle in zwei Hälften getheilt habe. Diese abweichende Etymologie wird zwar gegenwärtig nur angedeutet, aber da das שם in V. 14 eine nahe liegende Beziehung vermiffen läßt, so wird wohl eine ursprünglich vorhandene Angabe darum bekam der Ort den Namen Mahanaim, worauf שם zurück geht, von dem Jehovisten ausgelassen sein als unverträglich mit V. 3. Dahingegen bildet nun derselbe Punkt, in dem V. 1—3 und V. 4—14 a sich scheiden, das Band zwischen V. 1—3 und V. 14 b—22, denn wie במחנה in der bereits erwähnten Doppelangabe beweist, ist hier die dualische

¹⁾ Grammatisch ist diese Auffassung (nicht als Dual) ohne Zweifel die richtige, weil מחנה mit מחנים abwechselt V. 22. 2. Sam. 2, 8; vgl. ähnlich רמיה (רמית) und רמיתים. Die Endung aim ist in solchen Fällen eine aramaisirende Vocalendung, gleichbedeutend mit am; die moab. Städte, die in der Bibel auf aim auslauten, sind auf der Mesainschrift mit am auszusprechen. Vgl. Ephraim, Misraim, Jerushalaim, Shomrain, Bahrain, die aram. Partikel ܡܝܢ und andere Beispiele in meiner Diss. de gentibus et fam. Judaeis. Gott. 1870. S. 37.

Auffassung ganz unbekannt. Es scheint sich also zu bestätigen, daß B. 14b—22, zusammenhängend mit B. 1—3, von anderer Hand herrühren als B. 4—14a, und daß folgende Varianten vorliegen:

32, 4—14a.

Nach der Trennung von seinem Schwäher nimmt Jakob Bedacht auf die Begegnung mit Esau und schickt Boten in's Land Seir, um sich bei ihm anzumelden. Die Boten kehren zurück mit dem schlimmen Bescheid, Esau komme ihm mit 400 Mann entgegen. Gegen nächtlichen Ueberfall des Ganzen sichert sich darauf Jakob durch Zwietheilung seines Heeres und übernachtet so: darum nennt man die Stätte Mahanaim.

32, 1—3. 14b—22.

Nach der Trennung von seinem Schwäher begegnet Jakob den Engeln Gottes, einem ganzen Heere und nennt darnach den Ort Mahane. Von hier schickt er dem Esau Boten entgegen in's Feld Edom, mit reichen Geschenken, um ihn zu besänftigen und für sich zu gewinnen. Die Geschenke gehen einzeln, in verschiedenen Abtheilungen vor ihm auf; er selbst bleibt die Nacht in Mahane.

Was aus J und was aus E stamme, ist leicht zu sehen, vgl. insbesondere die Engel Gottes B. 2 mit 28, 12. Zu welcher Quelle gehört nun aber die Fortsetzung 32, 23—33? Gott wird B. 29 und B. 31 Elohim genannt, aber wie Hupfeld richtig erinnert, thut dieser Name hier nichts zur Sache, da er nicht vom Erzähler selbst, sondern von „dem Manne“ und nach dessen Beispiel von Jakob gebraucht wird, und zwar rein appellativisch und unbestimmt, denn „der Mann“ will nicht sagen, wie er heißt, und wendet B. 29 אלהים nur im generellen Gegensatz zu אדם auf sich an (= mit Göttern und Menschen hast du gekämpft). Auf J weist der ganze Charakter der Erzählung; der Elohist, der Gott im Traum erscheinen und aus dem Himmel rufen läßt, und auch dann etwa noch den Engel oder die Engel als Mittler einschiebt, kann eine solche leibhaftige Theophanie nicht berichtet haben, dagegen wird man an 15, 17 f. und an E. 18. 19 erinnert, auch durch den Ausdruck אֱלֹהִים (E. 18 f. אֱלֹהִים) und durch die öftere Angabe der Tageszeit (15, 12. 17. 18, 1. 19, 1. 15. 23. 43, 11b. 44, 3). Dazu kommt, daß der frühe Aufbruch noch vor Ende der Nacht, nur durch B. 4—14a (J) motivirt ist; nach B. 14b—22 (E) braucht sich Jakob gar nicht vor dem nächtlichen Ueberfall Esau's zu fürchten. Wir werden denn auch im Verfolg sehen, daß der Elohist den Namen Penuel in der That ganz anders und seinem Charakter entsprechender deutet, und daß sobald es

aus Redaktionsgründen angeht, nämlich nach 35, 10, nicht in E, sondern in J der Name Israel für Jakob erscheint.

Auch in 33, 1—17 ist noch der Jahvist am Worte. Sprachliche Merkmale sind שפחות (nie אמהות), חבקהו B. 4 gegen לו חבק aus E 29, 3, bes. וישקהו im Kal mit Aff. gegen לו יינשק im Piel mit לו bei E 29, 13. 31, 28. 32, 1. Ein sachliches Merkmal: die 400 Mann aus 32, 7 erscheinen hier wieder ¹⁾. Aber in das Gros von J sind einzelne Züge aus E eingesprengt, erkennbar an אלהים B. 5. 10. 11. Da כל המהנה B. 9 nach B. 6 f. nothwendig dies große Heer ist, das dem erstaunten Esau jetzt in drei Haufen entgegenkommt, so nähme, wenn B. 10 f. die Fortsetzung von B. 9 wäre, Esau dem Bruder seinen ganzen Besitz ab. Da dies aber nicht die Meinung ist, so hat B. 10 f. seine Prämissen anderswo als in dem Zusammenhange, in dem es jetzt steht, nämlich in 32, 14—22, wonach Jakob seinem Bruder einen Theil seiner Heerde als Geschenk entgegen gesandt hat. Bemerkenswerth ist noch, daß mit כראת בני אלהים 33, 10 offenbar eine Etymologie von פורא ²⁾ beabsichtigt ist; unsere beiden Verse bestätigen also nachträglich das bereits gefundene Resultat, daß 32, 14—22 aus E, dagegen 32, 23—33 nicht aus E herrühren.

Jakob's Reise durch's Land Kanaan 33, 18—35, 29. Aus Q stammt 35, 9—15 (עיר B. 9 von R) B. 22c—29. Fraglich ist die Abkunft von C. 34. Zunächst indes ist zu constatiren, daß auch hier kein einfacher Bericht vorliegt, wie namentlich am Schluß erhellt. In B. 26 ist erzählt worden, daß Simeon und Levi, nachdem sie Hamor und Sichem ermordet hatten, mit Dina abgezogen seien. Nachdem sie nun aber abgezogen sind, kommen sie B. 27 über die Erschlagenen und plündern die Stadt — das ist unmöglich die Fortsetzung von ויצאו. Dabei fällt noch ein anderer Widerspruch auf. In B. 26 sind Simeon und Levi Subject, in B. 27—29 alle Söhne Jakob's, die Kinder Israel wie wir sagen würden. *Hv9o-*

¹⁾ Allerdings wird das Lager 32, 4 ff. in zwei, 33, 1 ff. in drei Theile getheilt, aber das begründet keine Differenz. Die Etymologie zwang, in Mahanaim zwei Lager zu machen, dann aber bricht das Heer im Ganzen wieder auf über die Furt des Jabbok und wird nun anders eingetheilt.

²⁾ Vielleicht ist die Thatfache für die Religionsgeschichte nicht ganz gleichgültig, daß der Gott in J, der in Penue! auf Jakob trifft, in E Esau ist, und daß nach beiden Quellen in Penue! die Begegnung mit Esau stattfindet. Vgl. Obad-Edom.

μένους δὲ καὶ τοὺς ἑτέρους ἀδελφούς τὴν πράξιν αὐτῶν ἐπιβοηθῆσαι καὶ τὴν πόλιν ἐκπορθεῖναι erzählt zwar Theodotus, aber im Text findet sich kein solcher Uebergang. Mit V. 26 stimmt wieder V. 30 f., wo Israel in corpore nichts zu thun haben will mit der That zweier seiner Glieder. Dahingegen thut sich eine Spur der in V. 27—29 herrschenden Vorstellung in V. 25 auf. Denn es ist doch eine offenebare Unvernunft, daß zwei Individuen eine Stadt erobern und ihre Bewohner niedermachen; vielmehr sind in diesem Verse die zwei Berichte verschmolzen:

Und am dritten Tage nach der Beschneidung nahmen die Söhne Jakob's ihr Schwert und drangen in die Stadt und erwürgten alles Männliche und (V. 27) kamen über die Erschlagenen u. s. w.

Und Simeon und Levi, die Brüder der Dina, nahmen jeder sein Schwert und kamen in die Stadt und (V. 26) erwürgten den Hamor und seinen Sohn u. s. w.

Nachdem der doppelte Faden in V. 25—31 aufgedeckt ist, läßt er sich durch das ganze Capitel verfolgen. Der eine Erzähler hält sich streng innerhalb des idyllischen Rahmens der Familiengeschichte, in der sonstigen Weise der Genesis: Simeon und Levi nehmen an Sichem Rache für die ihrer Schwester angethane Gewalt, indem sie ihn in seines Vaters Hause überfallen und tödten. Der andere Erzähler geht zwar von der selben Geschichte aus, greift aber alsbald über in die wirklichen spätern Verhältnisse, die das historische Substrat dieser Geschichte sein mögen; er läßt sehr deutlich durchscheinen, halb und halb schon V. 2 durch בְּשֵׁרֵי דָּאָרָךְ, daß es sich um völkerrechtliche Beziehungen der Vene Israel und der Vene Hamor handelt, deren Hauptort Sichem ist. Beachtenswerth ist namentlich בְּמִרְמָה V. 13: nicht gegen den Willen der Uebrigen begehen Simeon und Levi auf eigene Hand den Verrath, sondern die Gesamtheit Jakobs hat gleich beim Abschluß des Vertrags die Tücke im Sinn, sie geben sich den Schein, auf die von Hamor nachgesuchte Volksgemeinschaft einzugehen, aber von vornherein in trügerischer Absicht, nämlich um die Beschnittenen im Wundfieber zu überfallen und mit leichter Mühe zu bewältigen. Deshalb kann auch der Vater hier nicht wie V. 30 f. erklären, er habe mit der Sache nichts zu thun; von dem maßgebenden nationalen Gesichtspunkt aus gilt sie sogar als lobenswerth. Es handelt sich hier eben nicht um Sichem und Dina, sondern um Gesamt-Israel und Gesamt-Hamor; der romantische Anlaß ist völlige Nebensache und wird V. 9 f. V. 14—17 nur berührt. Dieser zweite Bericht ist der Hauptbericht.

Der andere ist bruchstückweise eingearbeitet V. 3. 11 f. 19. 25 f. 30 f. und läßt sich annähernd, wie folgt, reconstruiren: „Sichem, ein Privatmann, verliebt sich in Jakob's Tochter, verlockt sie V. 3 und schwächt sie.¹⁾ Dann geht er zu ihrem Vater und Brüdern mit der Bitte um nachträgliche Sanction, er sei erbötig Alles für das Mädchen zu geben V. 11 f. Was ihm als Kaufpreis auferlegt wird, ist nicht zu ermitteln, jedenfalls nicht die Beschneidung. Der Jüngling zögert nicht, das Bedungene zu leisten; als nun aber Niemand an etwas Arges denkt, dringen Simeon und Levi unvermuthet in Sichem's Haus, erschlagen ihn und führen ihre Schwester mit sich fort V. 25 f. — zu Jakob's großem Unwillen V. 30 f.“ Man achte darauf, daß V. 3 dem V. 2 den Platz streitig macht, daß in V. 11 f. nicht Hamor, sondern Sichem, der nach V. 6 gar nicht mitgeht, redet und zwar so, daß der Inhalt der folgenden Antwort V. 13—17 durchaus nicht auf seine ganz specielle Anfrage, sondern nur auf den Antrag Hamor's V. 8—10 paßt, man bemerke, daß in V. 19 allein dem Verliebten eine Bedingung („Kaufpreis, Geschenk oder Gabe“ nach V. 12) auferlegt ist, die demgemäß auch nur er allein und nicht das ganze Volk Hamor's erfüllt. Man vergleiche endlich וְהָיוּ כְּבָדָר מִכָּל בֵּית אָבִיו V. 19 mit נָשִׂיא הָאָרֶץ V. 2, נָעֲרָה V. 3. 12 mit יִלְדָה L. 4, וְתִדְבֵּק נָפְשׁוֹ V. 3 mit חֲשָׁקָה נָפְשׁוֹ V. 8.

Die eingesprengte Quelle, zu der theilweise auch V. 7 gehört, ist J, vgl. אֲנִיצָה הָן בְּעֵינֵיכֶם V. 11 mit 33, 10. 30, 27, und 49, 5, wo Simeon und Levi allein und gegen den Willen Jisrael's die Schandthat begehen; die andere auf keinen Fall Q, aber auch vielleicht nicht E, der abweichenden Sprache wegen. Indes muß E nach 48, 22 allerdings die Eroberung Sichems erzählt und sie nicht zwei Gliedern, sondern der Gesamtheit Jisrael's oder Jakob selber beigelegt haben. Aus der Lücke, welche sonst zwischen 33, 20 und 35, 1 entstehen würde, ist ferner zu schließen, daß E eine Genachte wie C. 34 eben an dieser Stelle hatte und damit den Aufbruch von Sichem motivirte, vgl. 35, 5. Nämlich der Bericht von Jakob's Reise durch's Land Kanaan, 33, 18—20. C. 35, deren Route durch

¹⁾ Ich stelle וַיִּנְכַּח aus V. 2 hinter V. 3. Denn der Haupterzähler sagt וַיִּנְכַּח und gebraucht das Verbalaffix überhaupt selten und grade in V. 2 nicht. Stand וַיִּנְכַּח ursprünglich hinter V. 3, so war es für den Redigenten eine complete Nothwendigkeit es umzustellen.

die heiligen Stätten bestimmt wird, die er berühren muß, stammt wesentlich aus E; vgl. insbes. 35, 1—8, ferner E1 33, 20. 35, 7 (21, 33) und die charakteristischen Malsteine 33, 20 ¹⁾ 35, 20 (31, 45. 28, 18). Nur 33, 19 (J) widerspricht der Vorstellung des Elohisten und V. 18 scheint von der Hand des letzten Redaktors tingirt (35, 9). Ebenso finden sich in E. 35 eine Anzahl Ueberarbeitungen und Glossen, z. B. in V. 2. V. 19: auch V. 21 und 22 sind wohl nicht aus E, letzterer Vers eine historische Erklärung von 49, 4 (J), ersterer eine Anspielung auf Jerusalem enthaltend, für welche Stadt מְהַלָּא לְמַמְרֵל עִירָא ein verschämter Ausdruck zu sein scheint. Vgl. auch Israel und dazu das S. 435 Bemerkte.

5. Juda's Blutschande mit der Thamar. Geschlechtsregister Esau's. E. 38. E. 36. Da E. 39 die unmittelbare Fortsetzung von E. 37 ist, so kann E. 38 erst von späterer Hand hinter E. 37 gestellt sein, vielleicht mit Rücksicht darauf, daß in E. 37 Juda noch bei seinen Brüdern ist, in E. 38 dagegen sich von ihnen geschieden hat. Einstimmig schreibt man das Capitel dem Jahvist zu. Freilich steht es nicht recht im historischen Zusammenhang; die Absonderung Juda's von seinen Brüdern, die der ursprünglichen Absicht nach doch wohl als bleibend, als Vorbild der geschichtlichen Separatstellung des Stammes zu denken ist, hat hinterher gar keine Folge; schon E. 37 und weiter E. 42 ff. erscheint Juda in J beständig als das Haupt und der Sprecher seiner Brüder. An sich betrachtet ist die Geschichte ein Analogon zu der von Simeon und Juda und zu der von Ruben, und hat neben diesen seine erträglichste Stelle. Als bald nach Jakob's Heimkehr ist nicht mehr von ihm, sondern von seinen Söhnen die Rede, von Ruben, Simeon, Levi, Juda, Joseph.

Cap. 36 ²⁾ steht an seiner richtigen Stelle: nach Isaak's Tode trennen sich seine Söhne, und da künftig nur von Jakob die Rede ist, so ist eine Orientirung darüber, was aus Esau geworden sei, zum Schluß durchaus am Platze. Von vornherein ist man geneigt, das ganze Stück zu Q zu weisen, vgl. 25, 12 ff. nach 25, 8 ff.

¹⁾ מְהַלָּא ist hier neben רִצְבָּא deutlich Correctur von מְצַבָּה, wie מְצַפָּה 31, 48. Die Verwandlung der Eiche von Mamre (Gen. 18, 4 מִן־עֵץ, Deut. 11, 30, LXX überall) in die Eichen von Mamre hat ähnliche Gründe. Ich vermute, daß auch Gen. 21, 33 einst der Malstein neben der Tamariske nicht gefehlt hat.

²⁾ wozu 37, 1 (Q) hinzuzurechnen.

Aber keinesfalls gehört das Verzeichniß der edomit. Könige 36, 31—39 zu Q, denn diese Quelle hält viel zu streng ihren archaisitischen Standpunkt inne und hat außerdem zu wenig objectives historisches Interesse, als daß man ihr die unverhohlene Bezugnahme auf die israel. Königszeit V. 31 und 3. V. die Notiz „der Midian schlug auf dem Felde von Moab“ V. 35 zutrauen könnte. Weiter sind gewichtige Zweifel gegen die Herkunft des Horiten-Registers V. 20—30 aus Q erhoben worden. Solche Züge wie „das ist der Ana, der die warmen Quellen in der Wüste fand, als er seines Vaters Esel hütete“ haben im ganzen Vierbundesbuch nicht ihresgleichen, während sie sich dagegen in JE überall eingestreut finden.

Nun aber ist die Form des Verzeichnisses V. 20—28: 29. 30 der des vorhergehenden V. 9—14: 15—19 so ähnlich, daß man sie nicht gut aus verschiedenen Quellen ableiten kann. Dazu kommt noch Folgendes. Ist zwischen 36, 40—43 und V. 9—19 zu wählen, so fällt es schwer sich für die Zugehörigkeit des ersteren und gegen die des letzteren Stücks zu Q zu entscheiden; denn למשפחתם למקמתם בשמתם V. 40 und למישבתם בארץ אחרת V. 43 reden zu deutlich, deutlicher als das leicht dem Redaktor zuzutruende ואלה תולדות V. 9. Und da nun V. 9—19 auf V. 1—5 fußen, so würde, wenn wirklich 36, 40—43 in unverföhnlichem Streit mit V. 9—19 stehen, auch V. 1—5 Q abzusprechen sein. Zur Gewißheit gelangen wir durch Herbeiziehung von 26, 34 f. 28, 8 f. Die hier gegebenen Nachrichten über Esau's Ehen werden allgemein aus Q hergeleitet; wenn aber ein Widerspruch flagrant ist, so ist es der, in welchem sie zu den 36, 1—5. 9—19 enthaltenen Angaben über die Weiber Esau's stehen. „Zu Fehlern der Abschreiber seine Zuflucht zu nehmen, wie Einige gethan haben, ist ein wahres Wagniß, weil man nicht einseht, wie ein Abschreiber Fehler dieser Art begehen und z. B. ורר für בשמת schreiben konnte.“ Mödke meint, der Verfasser von Q habe hier verschiedene Quellen benutzt. Leicht gesagt; aber dieser Verfasser war kein Compiler, und wie sollte er den offensten Widerspruch, der in der ganzen Genesis vorliegt, in sein sonst so streng einheitliches Werk aufgenommen haben? Man erwäge, daß in Q selbst die unverträglichen Angaben dicht auf einander gefolgt sein müssen, daß außerdem sich nicht beiläufig und unwillkürlich den drei früheren Namen drei andere unterstieben, sondern daß die Heirathsgeschichte ausdrücklich und in voller Ausführlichkeit wiederholt wird. Schon die Wiederholung an sich würde bei einer erst eben erwähnten That-

sache in der selben Quelle kaum erklärlich sein, geschweige die Wiederholung mit so unverdeckten Differenzen. Ich scheue mich nicht die Alternative auszusprechen: entweder ist die ganze Literarkritik der biblischen Geschichtsbücher bodenlos und nichtig, oder Gen. 26, 34 f. 28, 8 f. stammt aus anderer Quelle als Gen. 36, 1—5. 9—19.

Für intacte Bestandtheile von Q kann ich außer 36, 40—43 nur B. 6—8 ansehen. Den größten Theil des Stoffes hat der Redaktor anderswoher entlehnt, ihn aber in eine Form gegossen, die der von Q nachgebildet war, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß auch einzelne stoffliche Elemente von Q mit aufgenommen wurden. Nur 36, 31—39 scheint unverändert aus JE erhalten zu sein.

Am Schluß dieses dritten Abschnittes angelangt brauche ich wohl nicht noch besonders hervorzuheben, daß es eben so irrig ist anzunehmen, daß der Elohist einen Bestandtheil des Jahvisten bilde und von diesem selbst in sein Buch recipirt sei, wie zu meinen, daß der Elohist und der Jahvist nicht in nähere Verbindung zu einander gebracht seien als zu dem Vierbundesbuche. Es ist hier recht deutlich geworden, daß Dillmann Recht hat, J und E von einander unabhängig zu machen, aber Unrecht, J und E und Q gleichzeitig von dem selben Redaktor zusammenarbeiten zu lassen, und daß auf der anderen Seite Ködike Recht hat, E + J gegenüber von Q als relative Einheit anzusehen, aber Unrecht, den Jahvisten selbst zum erweiternden Bearbeiter des Elohisten zu machen. Auffallend ist, daß die kleineren Zuflüsse, die außer den beiden großen und zusammenhängenden Strömungen in JE, Gen. 1—26, sich nicht selten bemerklich machten, seitdem aufzuhören scheinen. Nur bei dem Gebet Gen. 32, 10—13 könnte man die ursprüngliche Zugehörigkeit zu J bezweifeln; der ganze Ton ist vielmehr der des Jehovisten, dem dann auch 31, 3 zuzuschreiben wäre; außerdem ist die Herkunft von C. 34. 36 und 38 nicht in jeder Beziehung klar.

Joseph und seine Brüder. Gen. 37—50.

In diesem eng zusammenhängenden Abschnitte (C. 37. C. 39—50) sind von Q ebenfalls nur einige Reste erhalten. Zuerst die Ueberschrift 37, 2: dies sind die Tholedoth Jakob's. Die Angaben über Joseph's Alter in diesem Verse und in 41, 46. 50, 26 rechnen manche Kritiker nicht zu Q. Aber die Unvereinbarkeit derselben mit 46, 8—27 trägt nichts aus, da dieses Verzeichniß so wie so den historischen Rahmen der Genesis sprengt. Gewiß scheint, daß die Worte

„Joseph war siebzehn Jahr alt“ 37, 2 nicht von dem Erzähler her-
rühren, welcher hinterdrein sagt „er war aber noch jung“; etwas
Positives wage ich nicht zu behaupten. Unzweifelhaft ist in 46, 6 f.
Q zu erkennen, weniger sicher in V. 8—27. Zwar das Material zu
dieser namentlichen Aufzählung der siebenzig Seelen ist aus Q ent-
nommen, aber es scheint eine spätere Hand zu sein, welche für die
allgemeine Angabe Exod. 1 an dieser Stelle die Einzelposten nach-
gewiesen hat, nicht ohne sich dadurch in unauflösbare Schwierigkeiten
zu verwickeln. Weiter setzt sich Q fort in 47, 5—11, ausgen. V. 6b
Der vollständigere Text ist in der LXX erhalten, welche 47, 5. 6. so liest:
εἶπε δὲ Φαραὼ τῷ Ἰωσήφ. Κατοικεῖτωσαν ἐν γῇ Γεσέμ· εἰ δὲ ἐπίστη
ὅτι εἰσὶν ἐν αὐτοῖς ἄνδρες δυνατοί, κατὰστησον αὐτοὺς ἄρχοντας
τῶν ἐμῶν κτηνῶν. Ἦλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσήφ Ἰακώβ
καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ· καὶ ἔκρινε Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου. καὶ
εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσήφ λέγων Ὁ πατήρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί
σου ἦκασιν πρὸς σέ· ἰδοὺ ἡ γῇ Αἰγύπτου ἐναντίον σου ἐστίν, ἐν τῇ
βελτίστῃ γῇ κατοικίσουσιν τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἀδελφούς σου.
Wie man sieht, stellt die LXX den masorethischen V. 6b un-
mittelbar hinter V. 4, mit der Einleitung וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה לְיוֹסֵף. Dann
folgt in ihr ein Plus: וַיִּבְאֵר מִצְרַיִם אֶל יוֹסֵף יַעֲקֹב וּבְנָיו וַיִּשְׁמַע יוֹסֵף
'מ' בְּרַעְיָה מ', darauf V. 5 und V. 6a wie im M. T. Was nun
zunächst das Plus betrifft, so bringt es in starken Conflict mit dem
vorausgehenden Bericht, wonach die Söhne Jacob's längst in Aegypten
angekommen und sogar schon dem Könige vorgestellt sind; es ist
darum sehr begreiflich, daß der M. T. es ausließ, dagegen völlig
undenkbar, daß die LXX es willkürlich zusetzte. Was ferner die Um-
stellung von V. 6b angeht, so paßt nur dieser Vers als Antwort
auf V. 4, nicht aber V. 5. 6a. Denn wenn die Brüder die Steppe
Gosen zur Weide für ihr Vieh verlangen, so ist es thöricht von
Pharao gehandelt, ihnen statt dessen „das beste Land“ zu geben;
וַיִּבְאֵר מִצְרַיִם וַיִּשְׁמַע יוֹסֵף sind zweierlei. Außerdem ist der nächst-
liegende Sinn von V. 5: Ich höre, dein Vater und deine Brüder
sind zu dir gekommen — so aber kann der König nach V. 4 nicht
sprechen. Man hat also zu urtheilen, daß die LXX hier den älteren
Text bietet, in welchem das Geschiebe der verschiedenen historischen
Schichten noch deutlicher und crasser hervortritt, und daß unser jetziger
hebräischer Text aus einer Applanirung der Unebenheiten des älteren
Wortgefüges entstanden ist, welche sich demnach bis in ziemlich späte

Zeiten (300 a. Ch.) fortsetzte ¹⁾. Daß V. 6b zum Vorhergehenden, d. i. zu JE gehört, dagegen V. 5, 6a zum Folgenden, d. i. zu Q, bedarf dann weiter keines Beweises. An 47, 11 scheint sich V. 27b und V. 28 zu schließen. Endlich werden noch 48, 3—7. 49, 29—33. 50, 12 f. einstimmig dem Vierbundesbuche zugewiesen, obwohl man über 48, 7 Zweifel hegen und andererseits auch 49, 28 hinzuziehen könnte.

Die Hauptquelle ist auch für diesen letzten Abschnitt der Genesis JE. Es ist zu vermuthen, daß dies Werk hier wie sonst aus J und E zusammengesetzt sei; unsere früheren Ergebnisse drängen auf diese Annahme und würden erschüttert werden, wäre sie nicht erweisbar. Ich halte also das Beginnen, „diese fließende Erzählung von Joseph nach Quellen zerstückeln zu wollen“, nicht für verfehlt, sondern für so nothwendig, wie überhaupt die Decomposition der Genesis. Vgl. de Wette Beitrage II, 146 ff.

Der sachliche Zusammenhang des 37. Cap. würde allerdings kaum Veranlassung zur Scheidung zweier Fäden geben, wäre nicht der Schluß V. 25—36, wozu noch 39, 1 hinzuzunehmen. Da fallen nämlich folgende Varianten auf: 1) 37, 36 = 39, 1. Daß Potiphar, der Trabantenoberst, Einschub des Bearbeiters ist, erhellt aus dem folgenden מִצְרַיִם, was als Apposition dazu völlig sinnlos ist. Beim Elohisten kommt Joseph von vornherein zum Gefängnisvogt 37, 36, beim Jahvisten zunächst zu einem Privatmann 39, 1. 2) Da 37, 36 Midianiter, 39, 1 Ismaeliter den Joseph verkaufen, so führt dies Merkmal weiter darauf, 37, 25 = V. 28a zu setzen, zumal da auch die indeterminirten „midianitischen Männer“ V. 28 auf die vorher bereits erwähnten Ismaeliter gar keine Rücksicht nehmen. 3) Die Verse 29. 30 machen ganz andere Voraussetzungen, als wie sie im Vorhergehenden mitgetheilt sind. Die Brüder haben hier den Joseph zwar auch in die Grube geworfen, sind dann aber weitergezogen, und ohne ihr Wissen haben Midianiter ihn gestohlen; Ruben entdeckt es, keiner weiß, wo er geblieben. Nach diesen Merkmalen haben wir in 37, 25—39, 1 in der Hauptsache J und darin eingesprengt Bruchstücke aus E, nämlich V. 28—30 ²⁾ V. 36 und einzelnes Andere in V. 32. 34. 35. Sachlich ist E daran zu er-

¹⁾ Vgl. außer Geiger's Urschrift und Popper's Stiftshütte: Ruinen, Gottesdienst II, 263 und Wellh., Text der Bb. Samuels S. XI.

²⁾ V. 28 indes nur theilweise: und es zogen Midianiter vorbei, Kaufleute, die zogen . . . den Joseph aus der Grube . . . und brachten ihn nach Aegypten.

kennen, daß die Midianiter den Joseph stehlen 40, 15. Die jahvistische Sprachfarbe des Ganzen bezeugen vor Allem die steten Verbalsuffixe, ferner 37, 25, vgl. mit 33, 1. 18, 2, die Doppelfrage 37, 32 vgl. mit 18, 21, und das stehende הָרִיר nach Aegypten, wofür E הָבִיא sagt.

Das Stück 37, 12—24 enthält die Vorbereitung zu V. 25 ff. und ist weder für E noch für J entbehrlich. Allerdings läßt sich allein hieraus noch kein sicherer Schluß auf die zusammengesetzte Natur von 37, 12—24 machen; es ergibt sich jedoch ein gewisses Vorurtheil dafür und dies Vorurtheil wird durch factische Spuren der Doppelheit bestätigt. Der Schriftsteller, dem der Zusammenhang im Ganzen angehört, erzählt V. 13. 14: „Da sprach Israel zu Joseph: weiden nicht deine Brüder in Sichem? wohl! ich will dich zu ihnen senden . . . Und er sandte ihn vom Thale Hebron, und er kam nach Sichem.“ Eingeschoben ist: „und er sprach zu ihm: Hier bin ich; und er sprach: Geh, erkundige dich nach dem Befinden deiner Brüder und der Heerde und bring mir Bescheid“. Das וַיִּאֲמַר לִי V. 13 paßt nicht auf das Vorausgegangene, sondern setzt voraus: und Jakob sprach zu Joseph: Mein Sohn, und er sprach zu ihm: Hier bin ich.“ 22, 2. 7. 11. 27, 1. 31, 11. Der Einschub stammt aus E, denn nur hier findet sich diese weitläufige Art der Anrede, also ist der Haupterzähler der Jahvist, den auch Israel, Hebron und die Verbalsuffixe verrathen. Ein weiteres Bruchstück aus E ist der 18. Vers, der einerseits hinter וַיִּבְצַח V. 17 zurückgeht, andererseits über V. 19 f. vorgreift und sich durch das doppelte וַיִּרְא als nicht jahvistisch zu erkennen giebt. Ferner gehört jedenfalls V. 22 dem Verf. von V. 29. 30 an, d. h. dem Elohisten; ob auch V. 21, ist fraglich — Ruben spricht dafür, Anderes dagegen. Der Schluß von V. 21 hat keinen Platz neben dem Anfang von V. 22, und die Sprache ist verschieden (וַיִּשָּׂא V. 22). Außerdem genügt V. 20 nicht als Voraussetzung zu V. 26, denn hier liegt Joseph nicht erschlagen, sondern lebendig in der Cisterne, der erste Vorschlag V. 20 muß also auch in J geändert und ein milderer acceptirt sein. Mich dünkt darnach, daß V. 21 ein unvollständiges jahvistisches Analogon zu V. 22 und möglicherweise Ruben Correctur für Juda ist. Wahrscheinlich liegt dann dem Vorschlage V. 21 einfach das Motiv zu Grunde, das Blut zu bedecken, d. h. Joseph ohne Blutvergießen umzubringen, nicht wie V. 22 die heimliche Absicht, ihn zu retten, s. V. 26. Es lassen sich endlich auch in

V. 23. 24 Dupletten entdecken, die ich indessen nicht erwähne. Ich bemerke nur noch, daß die nach V. 29 f. in E enthaltene Angabe, daß die Brüder, nachdem sie den Joseph in die Grube geworfen, sich von dem Schauplatz des Verbrechens entfernten, aus Rücksicht auf J V. 25 ff. auf jeden Fall ausgelassen werden mußte.

Der Anfang des Capitels, V. 2b—11 ist hauptsächlich dem Elohisten entnommen, weil dieser wohl die Träume, seine Lieblingsmaterie, ausführlicher behandelte als der Jehovist, der sie freilich nach V. 19 f. auch erzählt haben muß. Vgl. V. 3 בן זקנים wie 21, 2 gegen ילד זקנים 44, 20 in J, ferner כחנת פסים wie V. 23. 32 gegen einfaches כחנת in J, vor Allem das stete אתר V. 4. 5. 8. 9, nie ein Verbalaffix, in äußerst auffallendem Unterschiede gegen V. 12 ff. Einiges Jehovistische mag eingestreut sein, doch sehen ייספר אל אברו ואלהה ואת-בני זלפה נשי אברו את בני ואל V. 10 eher wie Zusätze einer späteren Hand aus.

Joseph's Schicksale in Aegypten bis zu seiner Erhebung hat der Jehovist vorwiegend aus E gegeben. Zwar 39, 1 stammt aus J, diese Quelle setzt sich weiter bis V. 5 fort und erscheint wieder V. 20—23; aber die Mitte V. 6—19 ist auch in E. 39 elohistisch. Vgl. ירדו אתר הדברים 39, 6 mit 29, 17, ירדו תאר ויפה מראה V. 7 mit 15, 1. 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1, לאלהים V. 9 und ראו V. 14. Für J ist charakteristisch, daß Joseph zuerst Sklave eines gewöhnlichen Aegypters wird und, von diesem dem königlichen Gefängnis übergeben, in die Gewalt des Kerkermeisters übergeht, dessen Name nicht genannt wird so wenig wie der des ersten Herrn. Uebrigens mag der Jehovist in V. 2—5. V. 20—23 Einzelnes aus E, eben so V. 6—19 Einzelnes aus J haben unterlaufen lassen. Der Ausdruck הפקיד אתר בביתו V. 5 verräth eine andere Hand als ויפקדו על ביתו V. 4; כל יש נתן בידו V. 4 findet sich wieder V. 8; מצליח ist V. 2 in anderer Weise gebraucht wie V. 3 und V. 23. Eine deutliche Duplette findet sich am Schlusse von V. 10, die Reihenfolge der beiden Infinitive müßte sonst wenigstens umgekehrt sein. Endlich scheint der Jehovist in V. 23 die Ausdrücke beider Quellen zu einem ziemlich unklaren Satz gemischt zu haben, באשר ist elohistisch V. 9. 21, 17.

Daß E. 40 aus E stamme, ist allseits anerkannt. Joseph ist hier nicht an die arabischen Händler verkauft, sondern von ihnen gestohlen V. 15, sein Herr ist wie 37, 36 der Trabantenoberst und hat selbst das Gefängnis unter sich V. 3. Vgl. außerdem die geläuterte religiöse

Vorstellung B. 8 (41, 15 f.), die סריסים B. 2 (37, 36), אלהים B. 8, יהי א' ה' האלה B. 1, die Vermeidung des Verbalsuffixes B. 3. 4. 6. 8. 11. 15. 17. 19, בחלמי הנני B. 9. 16 (41, 17. 22). Einige Spuren von J finden sich indessen auch hier und sind leicht erkennbar. In B. 1 sind die Worte מצרים—חטא nicht bloß vor B. 2 überflüssig, sondern auch vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichend. In B. 2 heißt es, wie in der Regel, ש'ר הא', ש'ר הנ' und פריצה, dagegen B. 1 einfach המשקה האפה und מצרים נילך, ebenso wie B. 5 b in einem gleichfalls ganz überflüssigen Sage¹⁾. Auch B. 3 b ist שם א' ר' א' בית הסהר נ' א' ein dem Zusammenhang fremdes Minium und geht von der Vorstellung aus, daß das Gefängnis nicht im Hause von Joseph's eigentlichem Herrn sei; vgl. den B. 5 b wiederkehrenden Ausdruck בית הסהר mit בית אדניו B. 4. 7. Auch durch den Vergleich mit 39, 20—23 bestätigt es sich, daß B. 1 (ausgen. die Ueberleitungsformel) B. 3 b und B. 5 b aus J eingetragen sind.

Cap. 41 hängt eng mit C. 40 zusammen, vor Allem sachlich, aber auch in den Ausdrücken und Vorstellungen. Kein Zweifel, daß wir den Elohisten hier vor uns haben, der sich am besten auf Traumgeschichten versteht. Spuren von Ueberfüllung finden sich B. 30 f. B. 33—36. B. 48 f. B. 54—57; statt אשר בהם B. 56 ist ein von שבר abzuleitendes Wort, welches Kornmagazin bedeutet, zu lesen.

In dem folgenden Stück über die Begegnung Joseph's mit seinen Brüdern ist C. 42 zunächst noch im Ganzen Fortsetzung von E, wie man aus B. 21 ff. B. 37 und aus den Ausdrücken נשמר B. 17 בית סהר B. 34 und anderen Merkmalen erkennt. Aber von C. 43 an kommt J wieder zu Worte. Die unter sich übereinstimmenden Referate 43, 5—7. 44, 18 ff setzen zwar eine ähnliche Geschichte voraus, wie die C. 42 erzählte, aber doch eine ganz andere Version derselben. In C. 42 will Joseph die Brüder durch Zurückbehaltung Simeon's zwingen, auf alle Fälle wiederzukommen, sei es mit, sei es ohne Benjamin, nach C. 43 f. dagegen verbietet er ihnen die Wiederkunft, wenn nicht Benjamin dabei sei. Damit hängt zusammen, daß die Brüder C. 42 als Rundschaffer behandelt, anfangs sämmtlich gefangen gesetzt und dann nur auf Caution zu dem Zwecke freigegeben werden, um Ben-

¹⁾ Dagegen hat es in B. 13 mit dem nicht als Titel, sondern als Satzprädicat auftretenden משקה andere Bewandtnis. In B. 14, wo der Zusammenhang brüchig zu sein scheint, wird er hergestellt durch כ'י statt א'י.

jamin zu holen und dadurch die Wahrheit ihrer Aussagen zu bestätigen, daß sie hintwiederum E. 43 f. nicht der moralischen Verpflichtung wegen, um sich zu legitimiren und den Simeon zu lösen, nach Aegypten zurückgeben, sondern warten bis das Korn alle ist und der Hunger sie zwingt ¹⁾. Der Vorwurf, sie seien Rundschafter, ist den Brüdern nach 43, 5—7. 44, 18 ff. gar nicht gemacht worden, nicht der hat sie dazu veranlaßt, dem Joseph, so wie es E. 42 geschieht, auseinanderzusetzen, wer und woher sie wirklich seien und dabei unwillkürlich auch Benjamin's Erwähnung zu thun, sondern Joseph hat sie geradezu gefragt: Lebt euer Vater noch, habt ihr noch einen Bruder? und dann geboten, daß sie nicht ohne diesen ihm unter die Augen treten sollten; sein Verfahren, E. 42 durchaus motivirt, ist 43, 7 Israel und den Brüdern ziemlich unbegreiflich.

Cap. 43 f. ist also nicht die Fortsetzung von E. 42, sondern von einem Parallelbericht aus J, der mit Hülfe einiger Fragmente in E. 42 selbst noch ziemlich gut zu reconstruiren ist. Die Brüder kommen vor Joseph und kaufen Korn, sagend sie seien aus Kanaan. „Und Joseph fragte sie: lebt euer Vater noch? habt ihr noch einen Bruder? und sie sprachen zu ihm: wir haben noch einen alten Vater und es ist noch ein unerwachsener Alterssohn da und sein Bruder ist todt, und er ist allein von seiner Mutter übrig geblieben, und sein Vater hat ihn lieb. Und Joseph sprach: bringt ihn her zu mir, ich will mein Auge auf ihn richten. Sie sagten: nein Herr, der Knabe kann seinen Vater nicht verlassen, sonst stirbt der. Er aber gab ihnen die Versicherung: Wenn euer jüngster Bruder nicht mit euch herabkommt, so werdet ihr nicht vor mich gelassen werden.“ 43, 7. 44, 20—23. 43, 3. Darauf entläßt Joseph die sämmtlichen Brüder, Simeon eingeschlossen, mit dem Korn, nachdem er ihnen ihr Geld hat in die Säcke legen lassen. Auf dem Heimwege übernachteten sie unterwegs in einer Herberge. „Da öffnete einer seinen Sack, um seinem Esel Futter zu geben, und er sah sein Geld oben im Sack liegen und sprach zu seinen Brüdern: mein Geld ist wieder da, es liegt oben in meinem Sack! Da öffneten auch die anderen ihre Säcke und siehe eines Jeden Geld lag in seinem Sack, ihrer aller Geld vollwichtig. Und sie sahen sich erschreckt einander an und sagten: Was hat uns Gott da gethan!“ 43, 21 f. 42, 27 f. Es stand in 42, 27 f. ursprünglich das, was 43, 21 referirt wird, vergl. die Ausdrücke

¹⁾ Vgl. de Wette II, 150 und Jgen z. d. St.

מספרא und מלון, אמתחה. Der Haupterzähler in E. 42 läßt die Scene erst B. 35 spielen, nachdem die Reisenden zu Hause gekommen sind; da sie B. 25 eine besondere צרה mit auf den Weg bekommen haben, brauchen sie ihre Säcke nicht früher aufzumachen. Um nicht in offenen Widerspruch hiermit zu gerathen, hat der Bearbeiter den 43, 21 vorausgesetzten Zug fortgelassen, daß nachdem erst der eine Bruder die beunruhigende Entdeckung gemacht, nun auch die anderen gleich in der Herberge nachsehen. Aber nur so erklärt sich, warum sie alle entsetzt einander anblicken, und auch ohne dies ist es recht unnatürlich, daß sie trotz der Aufregung mit der allgemeinen Oeffnung der Säcke warten bis sie zu Hause sind, zumal da wenn der eine futtert, auch die anderen füttern mußten. Freilich ist in das jahvistische Sprachcolorit der beiden Verse einzelnes Fremdartige hereingetragen, was der Bearbeiter theils aus seinem Eigenen, theils aus E genommen hat. Auf 42, 27. 28 = 43, 21 f. folgt dann die Rückkehr zu Israel, dem Bericht über das Vorgefallene erstattet wird 44, 24 und daran schließt sich E. 43 und 44. Doch ist nach Maßgabe von 44, 29 der Vers 42, 38 mit einer aus 44, 26 zu entlehnenden vorhergehenden Motivirung zwischen 43, 1. 2 und 43, 3 einzuschieben, etwa so 43, 1. 2. 44, 26. 42, 38. 43, 3. Auf 42, 37 ist B. 38 nicht die Antwort, denn mit 42, 37 sind wir gerade so weit wie mit 43, 8—10; wie hier Juda, so übernimmt dort Ruben die Bürgschaft, und auf seinen Antrag wird ursprünglich Jakob in E ungefähr ebenso eingegangen sein, wie 43, 11 ff. in J auf den Juda's.

Die Scheidung E. 42 = E, E. 43. 44 = J versteht sich hier wie sonst nur a potiori. Ich habe bereits meine Meinung gesagt, daß 42, 27 f. B. 38 Bruchstücke aus J seien; ähnlich finden sich zu Anfang des Capitels mehrfache Aufträge aus dieser Quelle. Die Ausdrücke פן יקראו אסון B. 4 (B. 38. 44, 29), ושתחורו אפים ארצה B. 6 (dagegen 48, 12) sind specifisch jahvistisch. In E. 43 stammt B. 14 aus E, wegen Simeon's, wegen der Beziehung auf 42, 36 wegen des Gottesnamens El und wegen אָנִי. Ebenso ist der Schluß von 43, 23 וירוצו אלהם את-שמעון ein Zusatz aus E, der an dieser Stelle keineswegs passend steht; denn die Brüder stehen hier ja noch ד. h. draußen vor dem Hause und gehen erst B. 24 hinein. Dagegen ist allerdings E. 44 rein jahvistisch und zeigt überall die charakteristischen Ausdrücke und Wendungen von J. In B. 16 ist יהודה, der erst B. 18 herantritt, falsches Explicitum, man muß lesen ויאמר; in B. 30 ist das erste נפשי in נפשו zu ändern.

In E 45, 1 — 46, 5 hält sich der Jehovist wieder vorzugsweise an E. Für die erste Hälfte des Abschnittes bis 45, 15 ist die Sprache der Beweis, vgl. אלהים B. 5. 7. 8. 9, יחר בעיניכם B. 5 wie 31, 35, וינשק ל B. 15 wie 32, 1. 29, 13. Bei der zweiten Hälfte treffen sachliche und sprachliche Gründe zusammen. Das jehovistische Stück 46, 31 ff. weiß nichts von dem Anerbieten Pharaos 45, 16 ff.; dort wird die Ankunft der Brüder ihm als etwas ganz Neues gemeldet, zu welcher er hier selbst Veranlassung und Befehl gegeben hat. In sprachlicher Hinsicht vgl. טענו את בעירכם 45, 17 mit וינמס על חמור 44, 13, מוזן 45, 23 mit מספוא 24, 25. 42, 27. 43, 24, auch die צדה לדרך 45, 21. 42, 25.

Doch sind auch hier dem Zusammenhange von E einzelne Züge aus J beigemischt, welche namentlich gegen Schluß des Abschnittes kenntlicher hervortreten. Warum setzt sich Israel nicht gleich beim Ausbruch von Hebron auf den Wagen, warum erst unterwegs in Beerseba? Pharaos wollte ihn doch wohl von seinem Wohnorte abholen lassen? Wahrscheinlich läßt der Vf von B. 5, d. i. der Erzähler von E 45, also der Elohist, den Jakob in Beerseba wohnen, eben so wie schon den Abraham E 20—22. Dann gehört B. 1, wo Israel anderswo, vielleicht in Hebron (37, 14), siedelt und Beerseba vielmehr als die besondere Stätte Isaaks gilt, dem Jahvisten an, der nach 46, 31 ff. von dem Abholen durch Pharaos nichts weiß. Auch durch die Sprache verräth sich hier J, denn E sagt Jakob und nur בני ישראל, dagegen J seit 35, 21 Israel. Wenn dieser Name auch 46, 2 in einem durchaus elohistischen Verse erscheint, so ist es hier wohl erst durch den Bearbeiter hineingekommen, denn der Satz: Gott sprach zu Israel: Jakob; entstammt keiner einheitlichen und natürlichen Conception. Zu J ist ferner 45, 28 und Einzelnes aus 46, 3 f. zu weisen, außerdem im Anfange des Abschnittes התאפק 45, 1 (43, 31), מכרתם אתי B. 4 f., endlich B. 10 (46, 28. 32) und B. 13 f. (46, 29 הוריד).

Auf 46, 5 folgt in JE 46, 28—47, 4 und 47, 6b. Hier ist J nicht zu verkennen, als unterscheidende Merkmale hebe ich hervor das Ignoriren des in 45, 17 ff. Berichteten, die Bedeutung Juda's und im Gegensatz zu dem großartigen Anerbieten 45, 19 das bescheidene Bittgesuch um's Land Gosen, außerdem in sprachlicher Hinsicht יבאר, בעבור, מנעוריכו, הפסח, ישראל. In 46, 28 stört der Satz ויבאר ירבעם, er ist wohl zu B. 29 zu ziehen. Für להורית wird nach B. 29 להקרות zu lesen und Joseph als Subject dieses Infinitivs zu

denken sein. — Das eigenthümliche Stück 47, 13–26 fügt sich an dieser Stelle weder in den Zusammenhang von E noch von J. Man könnte annehmen, daß es ursprünglich in einer Parallele zu E 41 seinen Platz gehabt hätte. Der jahvistische Faden wird von V. 6 h her wieder aufgenommen in V. 27 a und setzt sich demnächst in 47 29–31 fort, vgl. besonders V. 29: *שִׁים נָא, אִם-נָא נִצְאָתִיךָ בְּעֵינֶיךָ*. Die Herkunft von V. 12 ist ungewiß, vgl. 50, 21 (E).

Es giebt kaum eine Stelle der Genesis, wo die Schichtung der Quellen handgreiflicher wahrzunehmen ist, als der Schluß des 47. und der Beginn des 48. Capitels: in 47, 28 ein Anfang, in 47, 29 noch einmal ein Anfang, in 48, 1 zum dritten Mal ein Anfang immer der selben Geschichte. Da 47, 28 = Q, 47, 29–31 = J, so ist 48, 1 = E, was durch die Einleitungsformel *וַיְהִי א' הָר' הָאֵלֶּה* bestätigt wird. Sieht man von V. 3–7 (Q) ab, so zeigt E 48 auch in Versolg überall die Eigenthümlichkeit von E. Schon das könnte man dahin rechnen, daß Joseph den Segen, d. h. die Erstgeburt, empfängt; indessen ist es nicht so sicher, daß in J nicht das selbe der Fall war, denn 47, 29–31 ist unvollständig, und wenn man vielleicht von einer Parteinahme der einen Quelle für Ruben, der anderen für Juda reden kann, so ist dabei doch Joseph stets außer dem Spiele und für ihn das Interesse beider Quellen gleich groß. Unbedingt aber widerspricht V. 22 der jahvistischen Version in E 34; denn darnach ist von einer Eroberung der Stadt Hamor's durch Gesamtisrael gar nicht die Rede, sondern nur von der Ermordung des Mannes der Dina durch Simeon und Levi. Dagegen stimmt V. 22 sachlich zu der anderen Version in E 34, wonach Gesamtisrael die Stadt Sichem überfällt und ihre Bevölkerung niedermacht. Als sprachliche Merkmale von E treten hervor *אֵלֶּה* V. 9. 11. 15. 20. 21, der häufige Gebrauch von *אִם* statt des Verbalaffixes V. 10 11. 12. 15. 16. 17. 21, *נָשָׁא* und *חָבַק* mit *ל* V. 10 wie 29, 13, *אֶפְרַיִם אֶרְצָה* V. 12 statt *אֶרְצָה*. Auffallend ist nur der durchgehende Gebrauch von Israel; der Bearbeiter scheint den bisherigen Unterschied zwischen J und E von jetzt ab nicht mehr conservirt zu haben.

Der i. g. Segen Jakob's 49, 1–27 — wozu V. 28 gehört, ist zweifelhaft — stammt zwar sicher aus JE und sicher nicht aus E, ob aber darum aus J, ist deshalb nicht so ganz gewiß, weil der Zusammenhang ihn nicht stützt, denn E. 50 schließt eher an E. 47 an.

Es scheint allerdings, als ob der Jahvist in C. 34 und 35, 22 auf 49, 4—7 Bezug nehme, und es stimmt zu seiner anderweitigen Tendenz, daß er bei Ruben Simeon und Levi, den drei ältesten Söhnen Lea's, einen Grund findet, weshalb sie das Erstgeburtsrecht verwirkt haben, damit es dann auf Juda übertragen werden könne: Juda und Joseph sind bei ihm die Erstgeborenen der beiden Hälften Israels. Am Ende ist es bei einem solchen Piede nicht zu verlangen, daß es sich strenge in den Zusammenhang füge, zumal wenn der Erzähler es nicht selbst gemacht, sondern bereits fertig vorgefunden hat.

In C. 50 gehört B. 15—26 unwidersprechlich zu E, vgl. B. 19 f. B. 24 f. Ebenso ist es klar, daß B. 4—11. B. 14 dem Vf. von 47, 29—31, also J, angehören. Freilich stimmt der Inhalt von 50, 5 nicht zu *וְקִבְרָתוֹ בְּקִבְרָתָם* 47, 30, man wird zu der Annahme gezwungen, daß der ursprüngliche Wortlaut von 47, 30 vom Redaktor der Genesis mit Rücksicht auf Q 48, 7. 49, 30 f. geändert worden ist, vgl. Kahfer a. D. S. 35. Ueber die Herkunft der Verse 50, 1—3, wozu noch *וַיִּעְבְּרָה יְמֵי בְּרִיתוֹ* B. 4 zu rechnen, läßt sich keine so bestimmte Entscheidung treffen.

Die Untersuchung dieses vierten und letzten Theils der Genesis hat die bisher gewonnenen Resultate der Kritik lediglich bestätigt. J und E sind zuvörderst eng mit einander, darauf JE mit Q verbunden. Einen Bestandtheil von J bildet E hier so wenig wie sonst; eher ließe sich, da J hier vergleichsweise trümmerhafter als E erhalten ist, das Umgekehrte denken, obwohl auch das nicht richtig ist, denn beide Quellen erzählen selbstständig dieselbe Geschichte in verschiedenen Versionen. Natürlich ist darum nicht ausgeschlossen, daß der ältere der beiden Erzähler den jüngeren gekannt und benutzt hat; aber die Zusammenschiebung der zwei so sehr ähnlichen Geschichtsbücher ist das Werk eines Dritten, den wir den Jehovisten genannt haben.

Die moabitischen Alterthümer ¹⁾.

Von

Dr. L. Diestel in Tübingen.

Die Entzifferung der Inschrift auf jener vor sechs Jahren entdeckten moabitischen Gedenktafel (heute kurzweg „Mesastein“ genannt) hatte bedeutsame Streiflichter auf die Cultur und Geschichte jenes den Israeliten so nahe verwandten Völkchens geworfen. Die Hoffnung war berechtigt, daß der Boden jenes Landstriches noch mehr Alterthümer dieser Art berge; er hat nicht in der christlichen Zeit eine starke Bevölkerung gehabt; seit lange ist er eine nur von Nomaden durchzogene Steppe. Unter den dortigen Beduinen hatte die Auffindung jenes Mesasteines das größte Aufsehen gemacht, namentlich auch die Thatsache, daß selbst die Stücke desselben mit verhältnißmäßig hohen Preisen bezahlt wurden. Gleichwohl hörte man nur hie und da von kleineren Steinen mit Inschriften, die den Antiquitätenhändlern und anderen Fremden in Jerusalem zum Verkaufe angeboten worden waren. Einzelne Steine, wie den mit Ps. 117, erkannte man sofort als unecht. Dagegen wurde seit dem 2. April 1872 (vgl. Br. II, S. 67) dem Antiquitätenhändler Schapira in Jerusalem eine Menge von Thontwaaren zum Verkaufe angeboten, welche angeblich auf dem Boden des alten Moab gefunden und von Beduinen nach Jerusalem gebracht worden sein sollten. Den Vermittler machte hier stets ein sehr gewandter Araber Selim-el-Dâri, der früher in den Diensten des französischen Consularagenten Mr. Clermont-Ganneau, dessen hohe Verdienste um die Auffindung, Sicherung und Entzifferung

¹⁾ Als Quellen benutze ich die einschlägigen Aufsätze von Prof. Dr. Schlottmann und Lic. Weser in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft (abgekürzt ZMG.) 1872 bis 1874; desgl. des Ersteren Aufsatz: „Zur Verständigung in der moabitischen Streitfrage“ im Anzeiger zur Jenaer Lit.-Ztg. Nr. 14, 1876.

Ferner: Die Echtheit der moabitischen Alterthümer, geprüft von Prof. G. Kauffisch und Prof. A. Socin in Basel. Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner 1876. (Br. I).

Moabitisch oder Selimisch? Die Frage der moabitischen Alterthümer neu untersucht von Adolf Koch, Professor in Schaffhausen. Stuttgart 1876. (Br. II).

Auf Wunsch der Redaction versuche ich eine Uebersicht dieser vielbesprochenen. Controverse zu geben, indem ich die Entscheidung dem Leser überlasse und mich auf gelegentliche Zwischenbemerkungen beschränke.

des Mesasteines bekannt sind, gestanden hatte. Jene Thonwaaren bestanden aus großen Urnen mit mehrsprachigen Inschriften, aus großen und kleinen, überwiegend weiblichen Figuren, manche roh, trugenhaft und obscön, Thiergebilden, z. B. ein plumpeß Kalb, ein „Ochsenkopf mit Astartehörnern“, verschiedenen Phallusformen, Lampen, Ringen, Schaalen, münzenförmigen runden Scheiben bis zu zwei Linien Dicke, wie sie auch auf dem Boden Griechenlands gefunden sind und dort wahrscheinlich zum Verschließen von Flaschen gedient haben. Viele von diesen Thonwaaren waren mit Inschriften versehen, welche auf den ersten Blick zum größten Theile den Charakteren auf dem Mesasteine und überhaupt der altsemitischen Schrift sehr ähnlich sahen, theils in erhabener Arbeit, theils in den Thon eingedrückt, letzteres namentlich bei allen Inschriften auf dem Rücken der Figuren.

Die erste Nachricht von diesen Funden übermittelte den Fachgenossen Dr. Schlottmann in einem Aufsatze der ZMG., Bd. 26, S. 393 ff. unter der Ueberschrift: „Neue moabitische Funde und Räthsel“. Ihm waren nämlich mehrere Copien jener Thongefäße mit der Bitte zugesandt worden, den wissenschaftlichen Werth derselben zu prüfen. Er wies übrigens sofort selbst auf die Sonderbarkeiten in der Inschrift hin und erklärte die Unlesbarkeit der Buchstaben auf jenen münzenförmigen tesseras durch griechische Analogie. Nicht minder erwähnte er „eine Warnung vor orientalischer Antiquitäten-Industrie, von sehr kundiger Hand erfolgt.“ Allein auch beim Mesasteine ließen sich sehr bedeutende Verdachtsgründe gegen die Echtheit vorbringen, welche Dr. Schlottmann selbst in seiner Schrift über denselben mit großer Schärfe dargelegt, aber auch entkräftet hatte ¹⁾. Ein ähnlicher Sachverhalt konnte auch hier vorliegen. Dagegen scheint anfangs das plötzliche und zugleich massenhafte Auftreten jener Alterthümer, sowie der Umstand, daß Thonwaaren am leichtesten herzustellen sind, nicht in gleichem Maße den Verdacht erweckt zu haben. Bei dem Antiquitätenhändler Schapira wären nämlich innerhalb des Sommers nahezu an tausend Stücke (freilich unter Hinzurechnung auch der kleinen, unbedeutenden) eingeliefert worden, vgl. Br. I, S. 2.

¹⁾ Gleichwohl berichtet Prof. Naupisch, daß fünf Gelehrte gegen ihn ihre Ueberzeugung von der Unechtheit desselben ausgesprochen hätten. Dann wäre die ganze Aufindungsgeschichte rein erlogen. Wie ich höre, zeigt der Stein die deutlichsten Spuren starker Verwitterung und Mooswuchses.

Unter den Zeichnungen, welche Dr. Schl. erhalten hatte, befanden sich auch die Inschriften von zwei Urnen, die fast zwei Fuß groß waren. Die Inschrift der ersten enthält in den beiden oberen Zeilen Buchstaben, „welche sich sofort als dem südarabischen himjarischen Typus angehörig erwiesen“ (ZMG. a. a. O. S. 396); „die Schrift der drei unteren war die moabitische, wie wir sie durch das Mesa=denkmal kennen.“ Die Inschrift der zweiten Urne zeigte in der ersten, dritten, vierten und fünften Zeile den moabitischen, in der zweiten den „südarabischen“, in der sechsten, siebenten, achten Zeile in gewissen Signaturen den „nabatäischen“ Schriftcharakter. Schon der Umstand, daß die Buchstaben erhaben waren, schien gegen den Verdacht zu sprechen, daß die Urnen „das Nachwerk eines heutigen Töpfers der moabitischen Wüste“ seien — eine unwiderlegte Bemerkung, die freilich ihre Kraft einbüßt, sobald man, wie selbstverständlich eingeräumt wird, die Unmöglichkeit zugiebt, daß die heutigen Beduinen der Wüste die Fälscher sein könnten. — Die Dreifachheit jenes Typus erklärte Dr. Schl. daraus, daß wir es hier mit sehr flottirenden Elementen der Bevölkerung des Ostjordanlandes zu thun hätten. Die moabitischen Charaktere ließen sich „fast durchgängig mit vollkommener Sicherheit“ lesen, zeigten sogar eine „gewisse Eleganz“ in der Ebenmäßigkeit der Stellung und der gleichen Höhe der Striche (vgl. Br. II. S. 40).

Für die Entzifferung der Inschriften lag hierin ein sehr günstiger Umstand. Konnte bei einzelnen Charakteren auch der Lautwerth zweifelhaft sein, so bewegte sich doch dies Schwanken innerhalb sehr enger Grenzen. Gleichwohl bot die Lesung sofort erhebliche Schwierigkeiten. Trotz seiner bedeutenden Uebung und seines früherhin glänzend bewährten Scharfsinnes in solchen Dingen getraute sich Dr. Schl. nicht mehr zu geben als „einige sichere Fingerzeige.“ Auf Grund derselben sollen diese Urnen als Weihgeschenke betrachtet werden, welche von „Völkerschaften“ gemeinsam dargebracht wurden. Die Namen derselben ließen sich nicht mit Sicherheit ermitteln, zeigten jedenfalls sprachlich einen bizarren Charakter. Schlimmer war es, daß ganze Zeichen=gruppen den scharfsinnigsten Lesungsversuchen widerstanden. So die Häufung von Vutturalbuchstaben: „vielleicht (schrieb Dr. Schl.) repräsentiren die Zeichen Laute, welchen man eine magische Wirkung zuschrieb; vielleicht sind es die Anfangsbuchstaben von Götternamen.“ Vergleichen schienen die Inschriften auf den weiblichen Figuren darzubieten. Die Eine trug an der Stirn die Buchstaben 𐤌𐤍𐤁𐤏, als „Göttin der Vereinigung“ gedeutet; eine andere hatte auf dem Rücken

eine siebenzeilige Inſchrift, deren Inhalt die Göttin als Erdengottheit, Weib des Sib oder Scheol, bezeichnen ſollte. Hier ſchienen weitere mythologiſche Aufklärungen in Ausſicht zu ſtehen. Dieſe Spuren von Leſbarkeit mußten über manche andere Bedenken forthelfen. Sollten wirklich ganze Stämme nichts Anderes geweiht haben als — thönerne Urnen? In vielen derſelben ſchien nichts enthalten geweſen zu ſein ¹⁾, in anderen Knochenfaſern oder eine Art von Mehl. Die Figuren ſollten in Höhlen gefunden ſein — wie kamen ſie dahin? Wurden ſie da aus Angst vergraben? Gab es Höhlenculte? Unſere äußerst geringe Bekanntschaft mit den Sitten und Gebräuchen der Moabiter würde dieſen Bedenken kein Gewicht geſtattet haben, falls die Inſchriften ſich inhaltlich als echt erwieſen. Je mehr ſich aber die Zahl der Inſchriften häufte, um ſo mehr erwies ſich jeder Verſuch der Entzifferung vergeblich; hunderte von Inſchriften waren unlesbar trotz großer Sauberkeit und Klarheit der einzelnen Charaktere — eine Erſcheinung, welche auch auf die Wahrſcheinlichkeit, daß jene erſten Urneninſchriften, einen leſbaren Inhalt aufwies, ſtarke Schatten werfen mußten. Da nun Unentzifferbarkeit für ſich allein noch nicht ſicheres Kennzeichen der Unechtheit einer Inſchrift iſt, eher noch zu leichte Leſbarkeit, und da ferner das epigraphiſche Material nirgends augenfällige Widerſprüche mit dem darbott, was wir bereits von altſemitischer Schrift wiſſen, ſo war es nicht zu verwundern, daß zwei Sammlungen ſolcher Thonwaaren, auf den Rath kundiger Männer hin, in Preußen angekauft wurden. Von dem Vorſtande der deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft wurde ferner die Herausgabe jener Inſchriften, ſowie der Abbildungen der wichtigeren Stücke beſchloſſen. Auf der Orientaliſten-Verſammlung zu Innsbruck am 28. Sept. 1874 wurde der Antrag geſtellt, dieſen Beſchluß zu annulliren, jedoch mit allen gegen eine Stimme verworfen. Dagegen beſchloß die Verſammlung, dem Vorſtand bei der Herausgabe der moabitischen Alterthümer die

¹⁾ Br. II S. 38 heißt es. „Merkwürdig und räthſelhaft aber iſt und bleibt die Thatſache, daß die Sachen alle, vor Allem die Töpfe, keinerlei Gebrauchsſpuren zeigen, nicht einmal verrathen, daß jemals Waſſer hineingegoſſen wurde. Auch die Lampen der Berliner Sammlung — in der B. S. fehlen ſie ganz — zeigen keinerlei Spuren vom Brande oder Imprägnation von einer öligen Klüffigkeit, wie das doch an den von mir auf der Ruinenſtätte des alten Theben ausgegrabenen Lämpchen deutlich hervortritt.“

größte Vorsicht anzurathen, und empfahl ihm dabei zu erklären, „daß die Herausgabe zunächst zur Bekanntmachung und Ermöglichung der Prüfung des Materials diene, ohne das Urtheil der Gesellschaft oder des Vorstandes als solchen zu involviren“ (ZMG. Bd. XXIX S. 7). In diesem Beschlusse spiegelt sich die Wendung wieder, welche hinsichtlich der Echtheitsfrage das Urtheil der deutschen Orientalisten genommen hatte.

Die eigentliche Hauptfrage, welche gerade in letzter Zeit wiederholt verdunkelt worden ist, scheint mir darin zu liegen: welchen Ertrag für unsere wissenschaftliche Erkenntniß Moab's bieten jene Thonwaaren dar? Aus der Beantwortung derselben kann sich nämlich allein der Umfang des Interesses ergeben, den man aus wissenschaftlichen Gründen an der Controverse über die Echtheit oder Unechtheit der angeblichen Alterthümer haben kann. Die Vermischung beider Gesichtspunkte ist offenbar die Quelle mancher Verwirrung geworden.

Die Menge von großen und kleinen überwiegend weiblichen Figuren, mit und ohne Inschriften, mit und ohne bedeutsame Symbole (z. B. Mondichel auf dem Haupte) scheint darauf hinzuweisen, daß in Moab mindestens eine weibliche Gottheit verehrt worden ist. Daß wir nun aus dem A. T. lediglich von einem Gotte der Moabiter, dem Kamosch, etwas wissen, ist von der Br. I S. 67 ff. lebhaft verwerthet worden. Gleichwohl weisen mehrere Stellen der Br. darauf hin, daß auch der Verf. dies argumentum a silentio nicht überschätzen will. Nur will er nicht die Behauptung, es habe in Moab eine weibliche oder mannweibliche Gottheit (etwa „Ashtar Kamos“) mit einem wollüstigen, unzüchtigen Cultus existirt, für erwiesen gelten lassen, so daß jene Figuren gleichsam die Bestätigung hiefür darböten. Fragt man aber, ob die Entdeckung solcher weiblichen „Gottheit“ dem direct widersprechen, was wir von der moabitischen Religion wissen, so bekommt die Sache ein anderes Gesicht. Begegnen wir auf dem Gebiete der semitischen (außerisraelitischen) Religion durchweg einer synzygischen Auffassung der Gottheit, so läßt sich, lediglich auf Grund dieser Analogie, die Möglichkeit nicht bestreiten, es sei auch in Moab eine weibliche Gottheit, Genossin des Kamos, gleichviel in welchem Grade der Werthschätzung, verehrt worden. Dieselbe Analogie unterstützt auch die Annahme eines stark sinnlichen Natur-Cultus, und wenn für unser Auge die Zeichen und Symbole desselben ekelhaft und abstoßend erscheinen, so ist (von Dr. Schl.) nicht mit Unrecht erinnert worden

warum man denn nur den heutigen, nicht den vorchristlichen Semiten dergleichen gräuliche Verirrungen der Phantasie zuschreiben dürfe. Die von dem genannten Gelehrten (ZMG. Bd. 26, S. 394) angedeutete Parallele mit Gözenbildern, die auf dem Boden phönizischer Colonien gefunden seien, harrt noch einer näheren Darlegung gegenüber dem Nachweise in Br. I, S. 182 ff., daß zwar die sardischen Idole für die Denksbarkeit „thönerner“ Gözenbilder eintreten (obgleich das A. T. bekanntlich nur von goldenen, silbernen und hölzernen etwas weiß), dagegen im Uebrigen durchaus nicht zur positiven Bestätigung sich verwenden lassen. Der mögliche Ertrag jener Funde würde demgemäß zu der Thatsache zusammenschrumpfen, daß auch in Moab, ähnlich wie im übrigen Semitismus, eine oder mehrere weibliche Gottheiten neben der Haupt- und Landesgottheit Kamosch verehrt worden seien. Von religionsgeschichtlichem Standpunkte wäre dieser Ertrag freilich überaus dürftig, so lange wir über Bedeutung, Werth, Cultus dieser Gottheiten nicht das Geringste mehr aussagen könnten, als was wir auch sonst aus Gründen der Analogie zu vermuthen berechtigt wären.

Bedenklicher ist der Umstand, daß die Inschriften sich nicht entziffern lassen. Die Br. I hat nämlich (S. 147 ff.) die Deutungen, welche Dr. Schl. von den Inschriften der beiden Urnen, sowie auf dem Rücken der größten weiblichen Figur geliefert hatte, zu widerlegen gesucht, mit Gründen, die, wie auch immer gesichtet, schließlich die Uebersetzung der Lesbarkeit tief zu erschüttern geeignet sind. Die völlige Unmöglichkeit der Entzifferung tritt nun aber bei der großen Masse der übrigen Inschriften auf's schlagendste hervor, — ein Umstand, der um so stärker in's Gewicht fällt, als die einzelnen Charaktere, wie oben bemerkt, durch eine „gewisse Eleganz“ und große Deutlichkeit unter dem gesammten anderen epigraphischen Material hervorstechen.¹⁾ Demnach werden wir wohl darauf endgültig verzichten müssen, den muthmaßlichen Inhalt der Inschriften zur Bereicherung unseres Wissens über Moab jemals zu verwerthen. Der Fund wäre also (von der Echtheit ganz abgesehen) religionsgeschichtlich unfruchtbar. — Um so

¹⁾ Gerade das Zusammentreffen dieser beiden Momente, verbunden mit der sehr berechtigten Vermuthung, daß ein den Semitologen leicht verständliches Sprachidiom zu Grunde liegen müsse, liefert für den Zweifel an der Echtheit die stärkste Grundlage, wie dies auch Dr. Schl. (Zen. Lit.-Ztg) selbst andeutet. Dadurch wird nämlich die Analogie mit anderen, unentzifferbaren aber echten Inschriften in hohem Maße eingeschränkt, ja aufgehoben.

eher jedoch könnte das vorhandene Material zur Bereicherung der semitischen Paläographie und Epigraphik benutzt werden. Die scheinbaren Sonderbarkeiten durften nicht abschrecken, so lange man sich bewußt blieb, daß unsere Kenntnisse in der semitischen Paläographie auf einem sehr wenig umfangreichen Material basiren. Demgemäß zieht auch Br. II, S. 1, den Schluß: läßt sich unwiderleglich darthun, daß unsere Thonwaaren echt und alt sind, so müssen wir auch diese paläographischen Sonderbarkeiten in unsere Schrifttafeln aufnehmen und in die Entwicklungsgeschichte der Schrift hinein- arbeiten und uns selbst nicht scheuen, die moabitischen Gräuelfgestalten und Töpfe als besondere moabitische Stilspecies in unsere Werke über Archäologie aufnehmen. Gegen eine solche Schlußfolgerung erheben sich doch Bedenken. Wir könnten den ersten Theil derselben höchstens dann unterschreiben, wenn trotz der Unlesbarkeit der Inschriften die höchste Wahrscheinlichkeit vorläge, daß wir es mit einer wirklichen semitischen Sprache zu thun hätten. Denn alle Charaktere sind an und für sich bedenklich, so lange sie nicht der Ausdruck sinnvoller Worte sind. Grade gegen diesen Punct hat die Br. I sehr gewichtige Instanzen geltend gemacht. Prof. Kaushch hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, die Procentsätze zu ermitteln, in welchen die einzelnen Buchstaben sowohl in dem A. T. wie in der Inschrift des Mesafsteines und auf den Berliner Thonwaaren vorkommen (S. 106 ff.). Prof. Koch hat diese Zusammenstellung aus derjenigen Sammlung vervollständigt, welche sich noch gegenwärtig in Jerusalem befindet. Auf die Gutturalen kommen z. B. im A. T. 16,41 Procent, beim Mesafstein 23,96, dagegen bei den Thonwaaren 31,86, so daß fast der dritte Theil sämmtlicher Consonanten aus Gutturalen besteht! In den Labialen dagegen sinken die Thonwaaren um mehr als 9 Procent unter das Verhältniß des A. T. herab, in den Palatalen um 8 Procent. Dagegen erscheint Shin mit 7,76 Pr. gegenüber dem A. T. mit 3,94, also nahezu doppelt so häufig. Den Verfassern der Br. I standen zur Vergleichung nur 1443 Buchstaben zu Gebote; Prof. Koch giebt aus der dritten Sammlung gleichfalls solche Uebersicht, wobei er über 4600 Buchstaben vergleichen konnte. Nach Tausenden geordnet, zeigen sie oft sehr verschiedene Procentsätze, dagegen im Ganzen nähern sie sich den Verhältnissen der Berliner Thonwaaren um Vieles mehr. So findet sich Aleph im A. T. mit 5,20 Pr., bei den Berliner Thonwaaren mit 12,47, in der Jerusalemer Samm-

lung mit 13,92¹⁾; das Cheth 2,88 — 5,68 — 7,03; Ajin 47 2, — 6,99 — 4,23; Schin 3,94 — 7,76 — 8,82. Die Br. I erörtert auch die Möglichkeit eines Lautwechsels innerhalb derselben Lautgruppen und kommt zu dem Ergebnisse, daß auch diese Annahme die frappanten Erscheinungen nicht zu erklären vermöge, ebensowenig wie die Vermuthung, es könne hier vielleicht eine ganz anderer Sprachtypus zu Grunde liegen. Sehen wir von der Unwahrscheinlichkeit ab, daß dessenungeachtet die altsemitischen Zeichen mit besonderer Genauigkeit festgehalten sind, so fehlt jede Analogie dafür, jenen fremden Typus für einen nichtsemitischen zu halten. Hatte derselbe aber semitischen Grundcharakter, so konnte er unmöglich jene starken Abweichungen zeigen, wie sie uns hier entgegentreten. Indiewfern aus den angedeuteten Momenten etwas folge für oder gegen den Verdacht einer Fälschung, das lassen wir hier vorläufig ganz bei Seite. Eines indeß dürfte sich daraus ergeben, daß jene Wahrnehmungen die Voraussetzung ernstlich gefährden, daß wir es hier mit Zeichen zu thun haben, welche ehemals von einem semitischen Volke gelesen wurden und den symbolischen Ausdruck wirklicher Sprache bildeten. Nun aber haben derartige Zeichen für den Forscher nur unter dieser Voraussetzung Interesse; nur so eignet ihnen gleichsam ein Recht, als paläographisches Material verwendet zu werden. Erweist sich diese Voraussetzung mindestens als stark verdächtig, so können die sog. Alterthümer auch nach dieser Seite nicht oder noch nicht für die wissenschaftliche Forschung in Betracht kommen. Da sie nun auch in keiner weiteren Beziehung für die Wissenschaft ernstlich verwertbar erscheinen, so können wir es Niemandem verargen, der sie für den Gewinn neuer Erkenntnisse als nicht vorhanden betrachtet²⁾.

Diese Unlesbarkeit wird von den Gegnern der Echtheit daraus abgeleitet, daß die Fälscher den Lautwerth der Charaktere nicht kannten. Diese Annahme erhält dadurch einigen Schein, daß entgegengesetztenfalls wenigstens hie und da lesbare Gruppen, etwa El, Elohim, Ramosch, Aschoreth und ähnliche, eingestreut worden wären. Das ist aber (mit geringfügigen Ausnahmen) nirgend der Fall. Die Ver-

¹⁾ In einer Inschrift von 170 lesbaren Zeichen fand Prof. Koch nicht weniger als 30 Aleph, also 17,65 Procent, mithin mehr als sämtliche Vutturalen im A. T. vertreten sind.

²⁾ Obiges war bereits geschrieben, als mir die Rec. der Br. I in den Gött. gel. Anz. Stück 16 zu Gesicht kam, namentlich S. 490, wo der Rec. fast wörtlich dasselbe Urtheil fällt.

theidiger der Echtheit haben indeß Erklärung für jenen Mangel gesucht. Offenbar von der Unverständlichkeit kleiner, wenig umfangreicher Inschriften ausgehend, machte schon früh Dr. Schl. (ZMG. Bd. 26 S. 412) die geistreiche Combination, es könnten „gnostische Zauberformeln“ hinter jenen dunkeln Zeichen verborgen sein. Allein bilden wirklich die vereinzeltten Siegel, Gemmen-Steine, Abraxas-formeln u. s. w. eine befriedigende Analogie? fragt Br. I S. 157. Und wenn das auch wäre, so könnte dieses Moment doch nur auf eine sehr kleine Zahl von Inschriften Anwendung finden, während die größte Menge unerklärlich bliebe, trotzdem daß beide Gruppen paläographisch auf's engste verwandt sind. – Eine andere Deutung der Unentzifferbarkeit hat gleichfalls auf den ersten Blick viel für sich. Bei der massenhaften Fabrication der zerbrechlichen Waare konnten leicht die Typen selbst wohl erhalten bleiben; allein da Verfertiger wie Abnehmer oft genug des Lesens unfundig waren, kam in die Reihenfolge der Zeichen Verwirrung, vollends wenn die Charaktere selbst außer Gebrauch kamen (Br. I, 158. II, 66). Schon früher hatte Dr. Schl. (ZMG. Bd. 26, S. 412) eine ähnliche Deutung als „haltlos“ bezeichnet, ohne dies Urtheil zu begründen. Es würde nämlich sehr befremden, wenn hiebei die Zeichen selbst die große Correctheit bewahrt haben sollten, obgleich sie schon längst nicht mehr verstanden wurden. In jedem Falle würden gerade diejenigen Typen völlig werthlos werden, welche die Thonwaaren ganz allein darboten, im Unterschiede von den andern uns bekannten Zeichen. Denn die Unterschiede müßten da auf Nachlässigkeit oder auf die ausmalende Willkür des Töpfers gesetzt werden; mithin würde grade der Theil des Materials unbrauchbar, der Eigenthümliches darbietet. Wir fügen hinzu, daß jener Vermuthung sich wohl kleinere Inschriften auf den Figuren fügen, nicht aber die in mehreren, sorgfältig in Reihen gesetzten, offenbar nach schriftlichen Vorlagen angefertigten größeren. Auch müßten dieselben, wenn man die Zeichen selbst treu bewahrte, Procentsätze im Gebrauch der Buchstaben aufweisen, welche wenigstens eine ursprüngliche Lesbarkeit annehmen ließen. – Ein dritter Ausweg (daß eine ganz andere Sprache als die moabitische zu Grunde liege), ist bereits oben zurückgewiesen.

Indem wir somit die Werthlosigkeit des dargebotenen Materials für wissenschaftliche Zwecke constatiren, könnten wir die Frage ihrem Kerne nach für erledigt erklären. Denn auch die physische Echtheit und hohes Alter desselben könnte an diesem Ergebnisse nichts ändern.

Nur nach einer Seite wird dasselbe modificirt. Stellt sich nämlich gleichwohl die Echtheit heraus und läßt sich die Unmöglichkeit einer Fälschung unter den dort gegebenen Umständen mit voller Evidenz erweisen, so bliebe noch die Hoffnung übrig, daß wir durch glücklichen Griff oder genialen Einfall den Schlüssel für jene Räthsel finden und namentlich die Inschriften selbst entziffern. Und darum läßt sich auch diese Frage nicht umgehen. Da gestehen wir denn willig zu, daß ein rundes, abschließendes negatives Ergebniß nur in dem Falle vorliegt, wenn das Gewicht der Verdachtsgründe der Denkbareit und Wahrscheinlichkeit einer umfassenden Fälschung gleichkommt. Läßt sich diese Gleichung nicht herstellen, so kann man zwar subjectiv an eine Fälschung — glauben, darf aber das offne Eingeständniß nicht scheuen, daß der Beweis noch bedenkliche Lücken aufweise und die ganze Lage der Dinge ein mehr oder minder umfangreiches Non liquet als Endurtheil erheische.

Träfen wir eine starke subjective Ueberzeugtheit (für oder wider die Echtheit der Alterthümer) bei solchen Gelehrten an, welche mit den Verhältnissen in Palästina, namentlich in Jerusalem, sehr vertraut sind (also bei Prof. Socin und Prof. Koch), so würden wir dies überaus begreiflich finden. Denn erst dort läßt sich das Gewicht aller einzelnen, in Rechnung zu setzenden Factoren richtig bestimmen. Dessenungeachtet erklären die Verff. der Br. I, wie der der Br. II in gleicher Weise, daß sie sich eines apodictischen Urtheils enthalten, offenbar weil sie alle einschlägigen Verhältnisse am besten übersehen. Um so stärker befremdet es, daß in manchen Beurtheilungen der Br. I den Verfassern ihre Zurückhaltung und weise Begrenzung des Urtheils zum Vorwurf gemacht worden ist. Zwar sträuben sich die Verff. von Br. I gegen die (schon früher und neuerdings auch von Dr. Schl. in der Jenaer Literaturzeitung Nr. 15 gestellte) Forderung, die Unechtheit könne erst gleichzeitig mit dem Nachweise, eine Fälschung auf diesem bestimmten Boden sei höchst wahrscheinlich, erhärtet werden. Gleichwohl ist ein bedeutender Theil der Br. I darauf gerichtet, die Fälschung selbst zu erklären. Als der eigentlich (wenn auch keineswegs allein) Schuldige soll nämlich jener Selim gelten, der von Anfang an den Verkauf der Thonwaaren vermittelt hat. Und zwar soll er dabei eine Copie vor Allem verwerthet haben, welche er von dem Mesasteine genommen hat. — Diese Vermuthung ist aber durch die Schrift von Prof. Koch auf's stärkste erschüttert worden. Derselbe hatte die von der Hand des Kaufmanns Duisberg (in Jerusalem)

angefertigten Zeichnungen der Alterthümer genau studirt, die sich auf der königlichen Bibliothek zu Stuttgart befanden und daraus das Urtheil genommen, daß die Thomwaaren höchst wahrscheinlich — unecht seien. Einen längeren Aufenthalt in Jerusalem (im Spätsommer 1875) benutzte er dazu, den vermeintlichen Fälschern auf die Spur zu kommen. Der Antiquitätenhändler Schapira stellte ihm zu diesem Behufe seine umfangreiche dritte Sammlung in liberalster Weise zur Disposition. Die Untersuchung ergab, daß zwar alle Steine, welche bisher aufgetaucht waren, unecht seien (er ermittelte auch den Fälscher); allein sein Verdacht gegen die Thomwaaren schwand bei genauer Forschung in dem Grade, daß er die Fälschung derselben für eine „fast mathematische Unmöglichkeit“ zu erklären sich gezwungen sah. Diese Ueberzeugung befestigte sich ihm namentlich durch genaue Vergleichung der wirklich gefälschten Sachen (unter denen er auch einen Topf bemerktlich macht) mit den Thomwaaren. Denn es zeigte sich ihm hier ein sehr bedeutender Unterschied. Manche öffentliche Besprechungen seiner Schrift wollten indeß das Verhältniß weniger gegensätzlich als analogisch verwerthen. Gerade hier zeigte sich aber ein schwer wiegender Einfluß der Br. II. Während nämlich noch der französische Consularagent Clermont-Ganneau seinen ehemaligen Diener Selim für den alleinigen Fälscher hielt, der nur untergeordnete Individuen als Helfer benutzt habe, während Br. I in demselben wenigstens den Haupturheber der Fälschung erblickte, sank er jetzt zum bloßen Vermittler und gewandten Verkäufer der gefälschten Objecte herab, und aus dem „geheimen Geschäftsfreunde“, den man früher hinter ihm vermuthet hatte, wurde nun eine unsichtbare „Fälscherbande“, welche freilich den angestrengtesten Nachforschungen auf einem „leicht übersehbaren Terrain“ sich bisher gänzlich zu entziehen geluht hat. Namentlich machte es die Br. II fortan unmöglich zu glauben, daß Selim nach einer von ihm selbst genommenen Copie der Inschrift des Mesasteines vorzugsweise gearbeitet hatte: den „Fälschern“ mußten nothwendig mehrfache andre paläographische Hülfsmittel (welche sie dann durch eigene vorsichtige Erfindung ergänzten) zu Gebote gestanden haben. War überdies doch die einzige Copie in den Händen von Mr. Ganneau verblieben! Auf jeden Fall ist aus diesen Untersuchungen klar geworden, daß die Meinung, es handle sich hier um einen „plumpen Betrug,“ völlig verfehlt ist. Liegt wirklich eine Fälschung vor, so ist dieselbe in höchst raffinirter Weise ausgeführt worden. Zugleich wird jedoch eine Möglichkeit ausgeschlossen,

welche umfaſſende Fäliſchungen am leichtesten erklären könnte, daß nämlich ein Theil echt ſei. Dies ſcheiterte, ſagt Br. II, an der überwiegenden Gleichartigkeit aller Thonwaaren.

Um den Leſern einen Einblick in die Sache zu gewähren, führen wir im Folgenden die einzelnen Verdachtsmomente vor und fügen die Antworten reſp. Replikten hinzu:

1. Schon das plögliſche maſſenhafte Auftreten von Thonwaaren mußte Verdacht erwecken. Dagegen wird erinnert, daß eine große Menge derſelben der Größe nach ſehr unbedeutend waren, ſowie daß auch die puniſchen Inſchriften in Afrika plögliſch in Menge auftauchten, ſobald die Franzoſen ſich dazu verſtanden, Geld auf die Erwerbung derſelben zu verwenden.¹⁾ — Zwar hat man früher in der Belka Thonſachen gefunden; doch tragen dieſe weſentlich andern Charakter als die neuerdings zu Tage getretenen. Indeß hat der Verſ. von Br. II (S. 27 Anm.) in der Sammlung von Alterthümern des Banquiers Vergheim, die auf dem Landgute deſſelben unweit Jeruſalem ausgegraben ſind, ein biſher ganz unbeachtetes thönerneſ Figürchen gefunden, das den neueren moabitischen Funden auffallend ähnlich iſt. Auch vom öſterreichiſchen Conſul erhielt Prof. K. einen vollſtändig erhaltenen Topf, der aus tieferm Schutte auf dem Landgute deſſelben ausgegraben war. (Bedeutlich bleibt freilich, daß faſt nur Alterthümer von ſo gebrechlichem Material in Moab ſich finden, nicht haltbarere). — Endlich will man „moderne Typen“ in einzelnen Figuren entdeckt haben, ſo einen Kopf, der Napoleon III. auffallend ähnlich ſehen ſoll, und Frauenzimmer auf Sitzen, wie ſie heute von Engländerinnen, die den Orient bereiſen, gebraucht zu werden pflegen. Br. I giebt auch Abbildungen hievon, wie von einem tabakſpeiſen-ähnlichen Dinge. Dagegen leſen wir in Br. II S. 98 hiñſichtlich des erſteren: „Das Original zeigt im entfernteſten nicht dieſe Aehnlichkeit“, hiñſichtlich des zweiten: alle Sitze der Nineviten ſehen eben ſo aus. „Vergleichen Aehnlichkeiten kann man auch bei ganz unbezweifelten Alterthümern ſpielend herausfinden.“ Vergl. auch Dr. Schl. in d. Zenaer Piter.-Ztg. a. a. O. (Ob auch die höchſt mannigfachen Kopfpug- und Vartformen, wie ſie Br. II näher beſchreibt, ſich ſo erklären laſſen??).

²⁾ So Dr. Schl. ZMG. Band 29, S. 644, u. Zen. Piter.-Ztg. 1876 Nr. 15. Allein eben dieſe wurden von den Arbeitern des Mr. de Sainte-Marie ausgegraben, nicht aber gekauft. Vgl. Ebeſ. Literatur-Ztg. Nr. 10, S. 264.

2. Anfangs hat auch die Erwerbungsart Verdacht erregt. Die Antiquitätenhändler im Orient, so auch in Palästina und Syrien, stehen hinsichtlich ihrer kritischen Vorsicht, mit der sie Originale und Nachbildungen unterscheiden, in keinem guten Rufe. Denen, welche bei der fabrikmäßigen Nachbildung und Erfindung von Alterthümern theilhaftig sind, scheint allgemach das Bewußtsein abhanden gekommen zu sein, daß es sich um Betrug handele. Nun waren alle jene Thonwaaren durch die Hand des Händlers Schapira in Jerusalem gegangen. Allein sehr bald erwies sich jeder Verdacht nach dieser Seite hin als ungegründet. Prof. Koch vermochte in fast „actenmäßiger“ Weise auch den skeptischen Verff. der Br. I die völlige Unschuld dieses Mannes darzuthun; liegt eine Fälschung vor, so ist er der am meisten Betrogene. Ein hervorragendes Beispiel von der Unfritif desselben, das in Br. I gegeben war, erwies Br. II als einen Irrthum: nicht Schapira hatte eine hebr. Handschrift des Jeremias als Urschrift des Septuagintatextes hingestellt, sondern der betreffende Käufer hatte dies lediglich nach eigener, flüchtiger Vergleichung vermuthet. — Gewichtigere Bedenken hat der Umstand erregt, daß der Araber Selim el-Nâri, welcher in der Regel unter den Beduinen der Belka Hausirgeschäfte treibt, als der eigentliche Vermittler des Verkaufs der Thonwaaren erscheint. Anfangs scheint er allein diese Dinge aus der Belka zu Schapira gebracht zu haben; später kommen die Beduinen selbst nach Jerusalem, obgleich die ganze Darstellung uns nicht den Eindruck macht, als ob überhaupt ein lebhafter Verkehr zwischen jenen Beduinen und Jerusalem stattfinde. Br. II S. 11 erzählt den Modus so: „Die Art und Weise der Ueberbringung ist immer die, daß etliche Beduinen in ihren Weizensäcken, unter Weizen versteckt, die Stücke über den Jordan bringen, vor der Ankunft in Jerusalem Selim benachrichtigen, der ihnen die Stücke abnimmt, in sein Haus tragen läßt und von dort aus Schapira übergiebt. Die Beduinen kommen dann in den Laden Schapira's in der Christenstraße, nehmen ihren Lohn in Empfang, trinken einen singân qahwe, rauchen eine Nargile und entfernen sich dann.“ (Offen gestanden, kann man es der Skepsis nicht verargen, wenn sie hiebei fragt: wozu dieser stete Umweg durch Selim? Ein bis zwei Mal läßt es sich erklären, aber weshalb jedes Mal? Oder sind es stets andere Beduinen, welche Thonwaaren bringen? Das ist darum sehr unwahrscheinlich, weil der weitaus ergiebigste Fundort das Gebiet der Beni Hameide zu sein scheint. Was hindert die glücklichen Finder, mit Schapira in directen

Verkehr zu treten? Und welchen Gewinn hat Selim von dieser ständigen Vermittelung? Daß die genaue Angabe der Fundorte sehr häufig verweigert wird, mag sich allenfalls aus der Furcht erklären lassen, es könnten Andere heimlich Nachgrabungen anstellen und die Finder um ihren Gewinn bringen). Indes ist es sehr scheinbar, wenn Dr. Schl. (ZMW. 28, 462 und Jenaer Lit.-Ztg. a. a. O.) die Frage aufwirft: ist es denkbar, daß die Transporte der gefälschten Sachen nach Moab nie entdeckt wurden? Daß von den zahlreichen goldgierigen Orientalen, die Selim dazu und zur Verfertigung selbst gebrauchen mußte, keiner jemals, auch nach dem Aufsehen der Consularuntersuchung, daran dachte, ihn für ein Stück Geld zu verrathen? Hiegegen hat man schon eingewandt, daß der Verräther durch seine Angabe die Henne tödten würde, welche ihm die goldenen Eier legt: er würde damit ein für alle Mal eine gute Erwerbsquelle verstopfen. Und weiß man die Anzahl der Leute, welche wirklich genügende Aussagen von der gemuthmaassten Fälschung zu geben im Stande sind? Je geringer jene Zahl, um so thörichter und unwahrscheinlicher wäre ein Verrath. Gerade die Consularuntersuchung konnte sehr wohl zu der Ueberzeugung führen, daß der Verräther nur sich selbst schädigen, allein die andern Helfershelfer ihres Erwerbes keineswegs berauben würde. — Die Untersuchung von Seiten des deutschen Consulates erfolgte anfangs 1874 auf die Angaben eines ehemaligen Töpfers und eines Töpferjungen hin, daß sie dem Selim Thon und selbst Gefäße und Formen geliefert hätten. Dr. I bespricht die Procedur sehr ausführlich, vermißt die nöthige Umsicht und das gerechte Mißtrauen jenen Leuten gegenüber und mißt namentlich der Deposition jenes Töpfers auf dem englischen Consulate (daß er Selim Hülfe geleistet) Glauben bei. Ferner Stehenden ist ein Urtheil hierüber sehr erschwert. Liegt den anfänglichen (später widerrufenen) Aussagen der beiden Menschen Wahres zu Grunde, so läßt sich schwer verstehen, daß bei der Confrontation Beide den Selim, mit dem sie lange verkehrt haben wollten, nicht wiedererkannten. Natürlich ist hier absichtliche Verstellung keineswegs ausgeschlossen, allein zu welchem Zwecke? Sollten sie wirklich so dumm gewesen sein, zu meinen, Selim würde ihnen wieder Verdienst verschaffen, nachdem sie ihn so schmählich verrathen hatten? Ueberdies hören wir nicht, daß derselbe mit jenen Individuen später irgend welchen Verkehr gepflogen habe. — Großen Werth legt die Vertheidigung auf die „Begläubigungsexpeditionen,“ welche von den Herren Schapira, Weser und Quisberg im Herbst 1872

und noch zweimal später nach der Belfa gingen. Dort erklärten viele Leute, es würden Thonwaaren gefunden; bei Medeba gelang es sogar selbst beschriebene und unbeschriebene Thonstücke an einem Orte auszugraben, an welchem sichtlich schon früher (von wem? ist unbekannt) gegraben worden war. Die Br. I sagt nun, Selim sei sehr wohl in der Lage gewesen, durch Bekannte theils jene Aussagen der Leute stark beeinflussen, theils jene Scherben und Thonwaaren an Ort und Stelle niederlegen und vergraben lassen zu können: Zeit genug hatte er dazu. Er hat die Herren selbst auf jene Stelle als auf einen Fundort aufmerksam gemacht. Dagegen wird nun erinnert, namentlich Herr Quisberg und selbst auch Vic. Weser seien im Verkehr mit den Arabern wohl geübt, um einer Täuschung nicht zu unterliegen; auch würde man die Forscher massivere Dinge haben finden lassen, als die genannten — beides Instanzen von etwas zweifelhaftem Gewicht. Bei der zweiten Expedition wurden von den Arabern selbst 7 Urnen ausgegraben, während Schapira und Weser ermüdet schliefen (Br. II S. 11). (Unklar bleibt die Stellung der Reisenden zu Selim. Während hie und da ein Verdacht gegen ihn durchblickt, ja während die ganze Reise noch durch ein Mißtrauen gegen seine Berichte motivirt wird, ist er das Factotum, der Führer und stete Vermittler. Nur auf der dritten, freilich sehr kurzen Reise nach Moab war er nicht zugegen; dafür blieb dieselbe ohne wesentliche Ausbeute, vor Allem für Bestätigung der „echten“ Alterthümer.)

3. Von großer Wichtigkeit ist natürlich der paläographische Befund oder die Frage, in welchem Maasse die Charaktere mit unseren sonstigen Kenntnissen in der semitischen Paläographie übereinstimmen. Von den 19 immer wiederkehrenden Buchstaben haben nahezu 7 die Form des Mesasteines, 5 zugleich andere Formen, 7 zeigen mehr oder minder abweichende Gestalten. Auf denselben Inschriften finden sich sehr verschiedene Formen desselben Zeichens; hie und da tritt auch eine Mischung älterer und jüngerer Formen auf. So zeigt z. B. dieselbe Inschrift das Pamed zweimal links gewendet und unten gerundet (beides lasse sich aus keinem Denkmale belegen), fünfmal die rechtsgewendete runde, zweimal die runde Form. Von Resch biete eine Urne sieben verschiedene Typen. Die Formen der dritten Kategorie lassen sich sehr selten belegen. Dabei zeige sich doch das Bestreben des Fälschers innerhalb derselben Inschrift den Typus zu bewahren, zugleich auch sind die verschiedenen Formen mit großer

Ebenmäßigkeit auf die verschiedenen Reihen vertheilt. (Seltsame Regelmäßigkeiten weist auch die Tabelle in Br. II S. 59 auf. Selbst bei Buchstaben, die so leicht zu formen sind, wie das Tau, kommt der Procentsatz dem des A. T. fast gleich, nämlich A. T. 7,28; Thonwaaren 7,69 resp. 7,09; Jod auf Mesastein 7,84, Thontw. 7,62; Kamed A. T. 5,09, Thontw. 4,71 resp. 5,60, Mesastein 6,43. Auch hat He im A. T. 5,68, also fast genau den Durchschnitt zwischen den beiden Gruppen der Thonwaaren 6,72 und 4,8; Zajin Mst. 0,54; Th. 0,55; 0,71.) Dennoch treffe es sich, daß eine Inschrift von 206 Buchstaben, die bis auf 2 Charaktere zweifellos bestimmbar sind, neun Buchstaben des Alphabets vermissen lasse, darunter alle Gaumenslaute außer Jod, und alle Zischlaute außer Shin. Auch hat Br. I einige „Parasitenzüge“, die den Fälscher verrathen, (wie beim dreigestrichenen He), sowie mehrere „Phantasiebuchstaben“ entdecken wollen. Im Ganzen sprach sich hier das Urtheil für epigraphische „Stillosigkeit“ als schwerwiegenden Verdachtsgrund aus.

Die Br. II beschäftigt sich nun ausschließlich mit dem freilich überaus reichhaltigen Vorrath der 3. Sammlung. In jener ersten Kategorie der Buchstaben zeigt dieselbe fast nur die Mesaform. Beim Jod weist der Verf. mehrere Quellen nach, die auch den von Dr. Raußsch als höchst charakteristisch bezeichneten Haken nach rechts hin nicht haben; freilich erscheint diese Eigenthümlichkeit ziemlich spät. In der 3. Sammlung finde sich auch das sidonische Jod. Die Seltsamkeit der Mischung befremde nicht so stark bei einem Volke, das kein historisches Leben hatte, die Schrift einfach entlehnte, nicht in selbstständigem Gebrauche weiter entwickelte. „Der Synkretismus auf dem Gebiete der Buchstaben entspricht ganz dem religiösen Synkretismus (?), auf den man von den Figuren aus, und dem Formen-synkretismus, auf den man von den Töpfen aus schließen muß.“ Der Verf. beruft sich auf spätgriechische Inschriften, wo eben so vielfältig alte und neue Formen desselben Buchstaben nebeneinander stehen. (Freilich können wir nicht umhin, die Wahrscheinlichkeit dieses Synkretismus doch etwas mehr zu begrenzen. Ohne genaueste Vergleichung völlig correkter Formen, die zur Zeit noch unmöglich ist, lassen sich wohl Eindrücke, weniger aber sichere Ueberzeugungen gewinnen. Auf die Einzelheiten, wie namentlich auf die Annahme eines verschiedenen Lautsystems bei den Zischbuchstaben, läßt sich hier nicht näher eingehen.) Als Resultat ergibt sich in Br. II S. 57 f.: daß alle auf den Thonwaaren vorkommenden Buchstabenformen belegbar

und somit denkbar sind, daß das Vorkommen von mehreren Buchstabenformen, uralten und späteren, auf einer und derselben Inschrift nicht ohne Analogie ist und erklärt werden kann. (Auch dann, wenn sämmtliche Inschriften diesen gemischten Typus zeigen, fast keine den regulären?) Endlich seien außer Samech alle Buchstaben des phönici-schen Alphabetes auf den Thonwaaren vertreten. Und zwar lasse sich gerade in den Eigenthümlichkeiten der Abweichungen ein aramäischer Typus deutlich erkennen. Der Versuch der Br. I, die südarabischen Charaktere gänzlich als Erfindung des Fälschers hinzustellen, gehöre zu den schwächsten Partien des Buches. Seitdem hat sich (vgl. Gött. gel. Anz. a. a. O.) ein kundiger, sehr skeptischer Orientalist dafür ausgesprochen, daß dem Fälscher wirklich südarabische Inschriften oder Alphabete vorgelegen haben. Für das Nabatäische gesteht Br. I dem Fälscher eine Vorlage zu, die übrigens als leicht erreichbar behauptet wird; man sieht nicht klar, weshalb. Denn eine Benutzung der Beilagen zu Band 27 der ZMG. kann nicht gemeint sein, da die Urnen mit den nabat. Inschriften (wenn wir recht sehen) viel früher zum Vorschein kamen, als Band 27 erschien. — Schließlich wurde das umfassende Auftreten der Ligaturen in Br. I als verdächtig hingestellt, und zwar erscheinen alte eckige Formen, ohne jede Spur eines Cursivcharakters, meist ligirt. Br. II beruft sich auf's Nabatäische. „Wo die Ligaturen zur Liebhaberei geworden sind, werden sie auch mit einer gewissen Gewaltthätigkeit durchgeführt.“ Allgemeine Anerkennung fand der zweite Theil der Br. II, S. 67 ff., in welchem der Verf. den stricten Beweis führt, daß alle Steine oder Steinabklatsche Fälschungen sind. Durch die genaue Vergleichung derselben mit den Thonwaaren hat sich ihm die feste Ueberzeugung gebildet, daß die letzteren nicht gefälscht seien, mit Ausnahme weniger leicht erkennbarer Stücke. Diese Schlußfolgerung würde darauf zu beschränken sein, daß dieselben Kreise, aus denen die Steinfälschungen hervorgegangen sind, nicht auch die Thonsachen producirt haben könnten. Wir müßten demnach zwei besondere Fälschungsheerde annehmen, von denen der für Thonsachen im Besitze eines viel größeren Materials an Charakteren sich befände; beide Heerde könnten gleichwohl, wie Br. II zeigt, nicht außer Contact gedacht werden. Nach dem Verf. verurtheilt sich eine derartige Annahme von zwei verschiedenen und doch sich berührenden Fälschungsheerden auf diesem „leicht übersehbaren Terrain“ von selbst.

4. Eine bedeutende Instanz liegt im Material der Thonwaaren. Die Br. I S. 161 ff. unterscheidet zwar verschieden gefärbte

Stücke, scheint aber doch der Ansicht zu sein, daß die meisten Stücke genau dieselbe hellrothe Farbe haben wie die heutigen Töpferwaaren in Jerusalem. Der Verf. von Br. II hat gerade hierauf sein Hauptaugenmerk gerichtet (S. 28 ff.). Er giebt an, daß in Jerusalem vier Arten von Thon verarbeitet werden, daß dagegen die Thonwaaren (er hat besonders die 3. Sammlung im Auge) mindestens acht verschiedene Arten aufweisen, von denen einige als besonders hart geschildert werden. Er ließ auch durch einen Chemiker Stücke von jerusalemischen Thonwaaren mit „moabitischen“ untersuchen: der Befund war, daß beide ganz verschiedenartig seien. (In welchem Umfange hinsichtlich der verschiedenen Thonarten der Versuch vorgenommen ist, erhellt nicht, ebenso wenig, ob nicht in der weiteren Umgebung Jerusalems sich Thonarten finden, welche den „moabitischen“ bedeutend näher kommen. Auch würde die Untersuchung sich genauer darauf richten müssen, in welchem Grade die Thonsachen aus härterem oder weicherem Material verlegt sind. Denn mögen auch sehr verschiedene Ursachen bei der Erhaltung und Zerstörung mitgewirkt haben, die Menge ist zu groß, als daß die Verschiedenheit in der Härte des Stoffes nicht ein angemessenes Verhältniß hinsichtlich des Grades und Umfanges der Undurchsichtigkeit erzeugt haben sollte.) Nach Br. II soll ein berühmter Chemiker in Berlin festgestellt haben, daß die chemische Analyse weder für noch gegen die Echtheit spreche.

Wie verhält es sich mit den Altersspuren? Prof. Dr. Kautsch sieht in den Berliner Thonwaaren „eine neue Kucheneinrichtung“, Prof. Koch findet das gleiche Aussehen von Alterthümlichkeit in der Sammlung römischer Vasen in Stuttgart. Wie an unzweifelhaft echten Thonstücken zeigen sich auch an den moabitischen Stellen, die neu erscheinen, und doch beim geringsten Drucke des Fingernagels sich als morsch und alt erweisen. Solche Stellen weichen oft von der Färbung des übrigen Körpers ab; daher die Meinung von Br. I, es sei ein Stoff, etwa Erde, vor dem Brennen aufgeschmiert, aber in die verborgenen Theile nicht eingedrungen. Die Abschieferung, eine deutliche Altersspur, kann nach Br. II, S. 30 durch langes, mindestens einjähriges Liegen in einer Salzlösung hervorgebracht werden; doch zeigen manche Töpfe jene Erscheinung, die nicht mit Salz imprägnirt sind. Dr. Socin beruft sich (im „Ausland“) auf einen Techniker, nach dessen Aussage jene Abschieferung leicht durch Baden in einer Glaubersalzlösung zu erzielen wäre. Prof. Koch indeß schließt S. 37: Der Rälcher hätte so viele Methoden, als Gegenstände vorhanden

sind, zur Verfügung haben müssen, um den Sachen ein altes Aussehen zu geben. (Natürlich muß hier Autopsie verbunden mit chemischer Untersuchung entscheiden und eben deshalb fordert dieser Punkt Zurückhaltung des Urtheils. Wäre der letztere Satz in seinem ganzen Umfange zu halten, so läge damit freilich eine Hauptinstanz gegen jede Fälschung vor. Allein dann — so scheint uns — müßten auch eben so viele verschiedene Ursachen, welche die Verwitterung erzeugten, zu statuiren sein; und dem widerspricht doch wohl die Gleichartigkeit der Fundorte.) — Auch in der Frage, wie es komme, daß so viele Thonsachen so gut erhalten seien, bringt Dr. I mehrfache Verdachtsgründe vor. Nach den Untersuchungen des kürzlich verstorbenen französischen Gelehrten Brogniart constatirt er, daß die meisten echten Thonwaaren nur in Hohlräumen sich unversehrt erhalten hätten, während die „moabitischen“ durchweg ausgegraben seien. Dr. II entgegnet mit der Autorität eines Technikers, daß gerundete Gefäße wohl eine drei bis vier Fuß dicke Erdschicht ertragen könnten. (Sehr wichtig wäre eine genaue Mittheilung über das Verhältniß der unversehrten und der stärker verletzten Thonsachen und Scherben, die indeß fehlt. Schapira bezahlte für erstere viel mehr als für verletzte Stücke, fast nichts für Scherben. Natürlich muß ein „Fälscher“ verletzte Stücke und Scherben auch herstellen; aber für so thöricht dürfen wir ihn nicht halten, daß er die Zertrümmerung seiner Waare, d. h. Schädigung seines Erwerbes bedeutend weiter treiben sollte, als zur Aufrechterhaltung des Scheines, daß die Sachen wirklich ausgegraben seien, durchaus nöthig wäre. Nach dem Eindrucke beider Dr. scheint nun das Verhältniß zwischen unversehrtem und defectem Material von diesem Gesichtspunkt aus sehr irrational zu sein.) Auch auf den Einfluß des Regens machte Dr. I aufmerksam. Dr. II sucht wahrscheinlich zu machen, daß die Velta ungefähr dasselbe in hohem Grade regenlose Klima besitze wie das nördliche Arabien. Dem gegenüber sind Beispiele häufigen Regens von Reisenden angeführt, eben so, daß Moab im Alterthume jedenfalls sehr fruchtbar und reich bevölkert gewesen wäre, beides nicht möglich ohne die Regenmasse, wie sie sonst in Palästina und Syrien zu fallen pflege.

5. Gleich im Anfange trat die Behauptung auf, die Technik der Thonwaaren sei so ausgezeichnet, daß sie die Herstellung durch palästinensische heutige Töpfer direct ausschloße — ein freilich sehr gewichtiges Argument. Allein die nähere Untersuchung hat dasselbe nahezu in's Gegentheil verkehrt. Die Technik zeigt sich im Ganzen

als ziemlich roh und steht keineswegs unter dem Niveau der heutigen Töpferkunst in Palästina. Meinte man anfangs, das Befestigen ausgechnittener Buchstaben auf fertigen Töpfen erfordere besondere Kunstfertigkeit, so zeigte sich dies als sehr leicht, ja als die gewöhnliche, auch den Töpfern Jerusalems wohlbekannte Art, wenn etwa Thonwaaren mit erhabenen Buchstaben versehen werden mußten. Nun weist Br. II nach, daß bei den erhabenen Inschriften diese gewöhnliche Methode nicht beobachtet sei, (nur bei einem Topfe, den der Verf. aus anderen Gründen für unecht erkannte) sondern daß die Buchstaben aus der feuchten Thonmasse herausbossirt worden seien. Diese Wahrnehmung entscheidet natürlich weder für, noch gegen die Echtheit. Wunderlich ist es aber immer, daß der Fälscher diese mühsamere Art wählte, da er, wie die sonstige Technik der Gefäße und Figuren zeigt, so viel von Töpferei verstehen mußte, um auch jenen gewöhnlichen Modus zu kennen. In jedem Falle hat man nach jener Wahrnehmung auf jene Aussagen nichts zu geben, nach welchen Gehülfsen zuerst die Thonwaaren fertiggestellt und Selim dieselben dann mit Buchstaben versehen haben sollte. — Br. II weist dann ferner darauf hin, daß die Töpfer Jerusalems sämtlich Muslemin seien, diese aber die Abbildung menschlicher Figuren grundsatzmäßig verabscheuten. (Ob dieser Abscheu bei Allen auch angesichts eines guten Batschisch ausdauern wird? Jener von Mr. Ganneau aufgefundenen Töpfer, Abd-el-bâqi, sogar ein frommer Mekkapilger, hat doch auf dem englischen Consulat deponirt, er habe für Selim „Köpfe und Statuen und Hände“ „gebrannt“. — Der Abscheu hatte also seine Grenze, und die Beihilfe zur Uebertretung eines strengen religiösen Verbotes wäre damit constatirt. Ueberdies scheint nach den Beschreibungen die Technik vielfach Laienhände zu verrathen, die wohl Christen und Juden angehören können.) Br. II S. 23 gesteht in der dritten Sammlung einen Rückschritt hinsichtlich der Technik ein im Vergleich zu den Berliner Thonwaaren (— eine Wahrnehmung, welche übrigens auch dem unparteiischen Nichtskeptiker einigen Verdacht erregen mußte), urgirt dagegen um so mehr theils die große Verschiedenheit, bes. der Gefäßformen von allen, die sonst in Jerusalem gemacht werden, theils die überraschende Fülle von Formen, welche auf eine fast wunderbar ergiebige Formphantasie an einem Orte schließen lassen, wo Nichts vorhanden ist, was einem europäischen Porzellanladen zu vergleichen wäre. Allein über dem Niveau der gewöhnlichen Handwerksgriffe der jerusalemischen Töpfer steht keine jener Formen, wie der Verf. der

Br. II selbst an Ort und Stelle an einem Topfe der 3. Sammlung hat erproben lassen. Die Schwierigkeit, eine Fälschung anzunehmen, bliebe also nur auf der Fruchtbarkeit der Formenphantasie hängen oder vielmehr wieder auf „der leichten Uebersiehbarkeit des Terrains“, auf welchem wir die angebliche Fälschungsstätte vermuthen müßten.

Indem wir hiermit den Stand der Frage dargelegt zu haben glauben, überlassen wir, wie im Eingange bemerkt ist, das schließliche Urtheil dem Leser. Verhehlen läßt sich aber nicht, daß wir keinen Ausweg erblicken, auf welchem die wichtigsten Verdachtsgründe könnten entkräftet werden. Der Einwendung, welche zu Gunsten der Echtheit aus den Schwierigkeiten der Annahme einer so umfassenden Fälschung erhoben wird, kann doch ein entscheidendes Gewicht nicht beigelegt werden. Diese Schwierigkeiten beruhen hauptsächlich auf der zweiseitigen Voraussetzung für's Erste, daß nur Ein Individuum bei der Anfertigung der Alterthümer theilhaftig sei, sodann aber, wie eben bemerkt, daß die Stadt Jerusalem, also „ein leicht übersehbares Terrain“, den Fälschungsheerd enthalte. Für beide Voraussetzungen lassen sich aber zwingende Gründe nicht entdecken. — Immerhin wird aus unserer Darlegung erhellen, daß diejenigen Unrecht haben, welche die Entdeckung der Unechtheit für leichtes Spiel zu halten sich den Anschein geben.

Tübingen, 14. Mai 1876.

Nachschrift.

In der Beilage zur Augsb. Allg. Ztg. vom 11. Juli 1876 Nr. 193 hat Prof. Rautsch über einige Wahrnehmungen berichtet, welche er selbst in Jerusalem zu machen Gelegenheit hatte. Sie dürften „hinlänglich den Standpunkt der absoluten Verwerfung aller Thonwaaren“ motiviren, den er jetzt einnehme. Dort nämlich habe er Niemanden gefunden, der sich ein sachlich competentes Urtheil zuschreibe; Schapira selbst weigere sich, irgend ein Stück aus der dritten Sammlung zu verkaufen, so lange der Streit unentschieden sei. Man habe ihn stets auf die Ehrenhaftigkeit und die Umsicht der Personen verwiesen, die sich nicht so leicht könnten täuschen lassen. Dagegen erzählt er von einem (nicht genannten) Deutschen in Jerusalem: „derselbe sei bis zum Eid von der Fälschung aller Thonwaaren moralisch überzeugt.“ Dieser erhielt von einem Steinhauer ein Blatt mit „nabatäischen Charakteren“, das derselbe von Selim empfangen hatte, um es in Stein zu hauen. Der Mann gestand Strine bei Jericho mit-

gefälscht zu haben nach einem Selim'schen Alphabete. Die Topffabrik dagegen sei in den Händen des Töpfers el-Azali am Stephansthor gewesen; man brauche nur einige Abende vor dem Hause zu lauern, um den Träger der Töpfe in flagranti zu ertappen. „Der Scheich Abu-Diä (der die Fremden an den Jordan zu führen pflegt) habe schon vorher immer Thontwaaren mit hinabgenommen und vertheilen lassen, damit man sie „den Consuln“ als neu gefunden überbringe.“ Der Chef der amerikanischen Expedition, Herr Steever, habe vergeblich in der Umgegend von Hesbân nach Thontwaaren geforscht. Aus einer Doublette des Psalmensteines will Prof. Kaushch nachweisen, daß Koch's Ansicht von der Posteriorität der Steine gegenüber den Thontwaaren unhaltbar sei. Dabei deutet er darauf hin, daß hinter dem Steinfälscher ein Mann stecke, der die Uebertragung des Hebräischen in die Mesabuchstaben besorgt habe. In einem andern Falle wurde Selim als Steinfälscher genannt. Der Diener des Archimandriten Antonin erzählte ferner: ein Kaufmann habe ihm berichtet, daß er zu der Zeit der ersten Beglaubigungs-Expedition einen Beduinen mit 17 Stück Thontwaaren getroffen, die er umgraben solle, damit die „Consuln“ sie fänden. Jener Diener sagte auch aus: „Der Scheich Minr, der Bruder (?) des Ali Diab habe erklärt: Die „Antikate“ seien alle gefälscht und sämtliche Scheichs um Medeba her bestochen.“ Ein anderer Gewährsmann habe berichtet, die Efflorescenz der Thongefäße sei dadurch herbei geführt, daß man die Waaren eine Zeit lang neben dem Todten Meer in salzwassergetränktem Boden vergraben habe. Prof. Kaushch stellt auch die Unähnlichkeit der Töpfe mit den in Jerusalem heute gebräuchlichen in Abrede. Ähnliche fänden sich freilich unter echten chypriischen Alterthümern. Auch habe ein Muslim dem Hausvater im deutschen Hospiz eine thönerne Puppe angefertigt, was die Behauptung Koch's widerlege, daß die Muslims das Bilderverbot streng befolgten. — Schließlich nimmt Prof. K. jedes Bedenken gegen die Echtheit des Mesasteines ausdrücklich zurück, nachdem er ein Stück desselben in Jerusalem gesehen.

Dem gegenüber hat Pic. Weser in der Beilage zur „Post“ vom 26. Juli 1876 Nr. 174 darauf hingewiesen, daß unter den deutschen Gelehrten nur die Drr. Socin und Kaushch ihre Zweifel eingehend begründet: beide hätten sich aber in Jerusalem mit den „Alterthümern“ gar nicht oder nicht eingehend beschäftigt. Mr. Drake dagegen habe stets einen Theil derselben, namentlich aus der ersten

Sammlung, bis an sein Ende für echt gehalten. W. leugnet ganz entschieden, daß beim Durchsuchen des Ruinenfeldes von Medeha ihm irgend Jemand die Stelle gezeigt habe. „Wie wunderbar merkwürdig ist der Zufall, daß wir selbst ohne Zuthun der Araber, zwischen hundertten von Vöchern gerade das für uns präparirte fanden! Alle befragten Töpfer und Chemiker haben bezeugt, daß kein Stück untrügliche Zeichen der Neuheit an sich trage. — Die von Rauhsch angegebenen Daten sucht er einzeln zu entkräften und erklärt er sie für „Jerusalemers Klatsch“, dem nichts Wahres zu Grunde liege. Von einem „Denkstein bei Jericho“ könne keine Rede sein, da Jericho in angeschwemmtem Lande liege. Am Stephansthore existire kein Töpfer, also auch keiner Namens el-Nzali. Warum haben die Herren nicht einen Abend geopfert, um den Fälscher in flagranti zu ertappen? Damit wäre ja die Streitfrage endgültig gelöst. Warum haben die anonymen Herren A. und E. in vier Jahren von ihren Zweifeln nicht das Geringste verlauten lassen? Der Scheich Abu-Dis soll Fabricate vertheilt haben, obgleich er nur an den Jordan kommt, die Moabbeduinen aber gar nicht am Jordan wohnen. Was die Erzählung des griechischen Dieners betrifft, so giebt's überhaupt keinen Bruder des Ali Diab noch einen „Scheich Minr“, sondern nur einen Scheich der Minr-Beduinen, Namens Goplan. Derselbe hatte sich Herrn Weser angeboten, ihn zu Fundplätzen von Thonwaaren zu führen: auf Ablehnung dieses Anerbietens habe er sich durch jene Verläumdungen zu rächen gesucht. Betreffs der Sinnlosigkeit der Inschriften sagt er: „Analogien dafür haben wir sowohl in griechischen Gefäßen als in heutigen arabischen Webereien und Erzarbeiten, welche sehr häufig einen Kranz von Buchstaben tragen, die gänzlich sinnlos sind.“ Auch weist er auf eine längere Arbeit hin, in welcher Dr. Schlottmann die Echtheit der Thonwaaren beweisen werde.

Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden.

Von

C. Weizsäcker.

Die Abhandlung Jacoby's in diesen Jahrbüchern (1873 S. 539 ff.) über „die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes“ hat in sehr anerkennenswerther Weise das Ziel verfolgt, diesen Gegenstand mit Beseitigung fremdartiger Construction in das Licht der historischen Betrachtung zu stellen. Das gleiche Ziel verfolgen die gegenwärtigen Zeilen. Ich habe jedoch einen anderen Titel dafür gewählt, um gleich von vorneherein einige überflüssige Fragen, mit welchen man sich früher abgemüht hat, abzuschneiden, namentlich die Frage über das, was öffentlicher oder Privat-Gottesdienst sei, das heißt, was in der Versammlung der Gemeinde oder in häuslicher Versammlung geübt worden sei. Diese Frage ist historisch nicht praktisch, sie ist nur hereingetragen, indem man von Unterscheidungen der Jetztzeit oder doch jedenfalls späterer Zeiten ausgegangen ist. Eben so ist es vielleicht besser das Wort Gottesdienst nicht an die Spitze zu stellen, weil auch damit sich leicht unbewußt schon zu bestimmte Vorstellungen verbinden, welche die wirklichen Erscheinungen unbefangen zu würdigen erschweren. Der Cultus der Religionen ist so verschieden als die Religionen selbst. Der Cultus des Christenthums hat seine Geschichte, und die Verschiedenheiten, wie sie durch diese geworden sind und jetzt noch nebeneinander bestehen, sind so groß, als sie sich denken lassen. Wollen wir daher dem Urchristenthum gerecht werden, so dürfen wir zunächst gar keinen bestimmten Maßstab aus der späteren Zeit mitbringen. Im Gegentheile müssen wir vermuthen, daß zuerst alles anders war als später, und daß das Neue des Christenthums aus seiner geschichtlichen Voraussetzung erst herausgewachsen ist.

Darüber ist wohl kaum ein Wort zu verlieren, daß die Gemeindeversammlungen, oder sagen wir lieber die Versammlungen der Christusgläubigen in der ältesten Zeit im Allgemeinen dem Cultus bestimmt sind und alles andere, was darin vorgehen und verhandelt werden mochte, sich nur hieran angeschlossen hat. Eben so darf man von vorneherein vermuthen, daß die Dinge auf diesem Gebiete etwas

anders lagen in der ältesten Gemeinde zu Jerusalem unter den christusgläubigen Juden, als hernach in den Gemeinden paulinischer Stiftung in Kleinasien oder Griechenland. Es empfiehlt sich daher von selbst, zu allererst nach den Zuständen in Jerusalem zu fragen.

Hier aber sind unsere Quellen so dürftig, als sie überhaupt für diese ältesten Zeiten sind, und wir sind vielmehr auf Vermuthungen und Schlüsse, als auf bestimmte Nachrichten angewiesen. Es gilt dies auch, wenn wir die Angaben der Apostelgeschichte, ohne kritische Bedenken, als historisch hinnehmen, wozu wir vielleicht gerade am meisten ihrer Einfachheit und beziehungsweise Unvollständigkeit wegen veranlaßt werden können.

Das Erste, was in Betracht kommt, ist die Erzählung Ap. Gesch. 2, 2: — „sie hielten aber fest an der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft, am Brodbrechen und den Gebeten.

Man darf freilich nicht sagen, dies sei eine Schilderung des ganzen Gemeindelebens als solchen, denn es ist darin nicht von den Mitgliedern der Gemeinde überhaupt die Rede, sondern von denjenigen, welche, eben durch Petrus belehrt, am Pfingsttage derselben beigetreten sind. Die Unterscheidung ist nicht ohne Werth, wenn gleich die Neueingetretenen selbstverständlich am Gemeinleben der Gemeinde Theil haben. Die Erklärung des ersten Paares der vier Stücke ist doch dadurch bedingt: diese Neueingetretenen halten an der Lehre der Apostel fest, eben so wie sie durch die Lehre des Petrus jetzt gewonnen sind, sie lassen sich fortan weiter und völlig belehren. Ferner halten sie an der Gemeinschaft fest, ebenso wie sie jetzt durch die Taufe in dieselbe eingetreten sind. Damit fallen alle die speciellen Erklärungen von *κοινωνία* weg, welche man nur versuchen konnte, wenn man, den Zusammenhang übersehend, als Subject die Christen überhaupt nahm. Denn bei diesen konnte es allerdings als selbstverständlich erscheinen, daß sie an der Gemeinschaft halten, weshalb man dann etwas Besonderes in diesem Ausdrucke suchen zu müssen glaubte. Von den Neueingetretenen aber ist wirklich etwas ausgesagt, wenn es heißt: sie seien bei der Gemeinschaft auch weiter geblieben; und die *κοινωνία* ist daher in der That nichts Anderes als die Glaubensgenossenschaft, ganz so wie derselbe Begriff Gal. 2, 9 gebraucht ist. Das zweite Paar der vier Stücke, das Brodbrechen und die Gebete, ist nun gerade deshalb durch die Structur (das fehlende *καὶ* vor *καὶ ἡ λαός*, wodurch zwei Paare gebildet werden) vom vorigen getrennt, weil damit etwas Neues eingeführt ist, nämlich eine Angabe, an was sie im

Besonderen nun (durch die Gemeinschaft) Theil hatten, nämlich am Brodbrechen und den Gebeten. Von den vier Stücken bleiben daher diese beiden letzteren übrig als solche, welche zum wesentlichen Charakter des Gemeindelebens gehören, und in die Versammlungen der Gemeinde fallen. Dagegen bleibt es nach dem Bemerkten unentschieden, ob auch die „Lehre der Apostel“ in die Gemeindeversammlung fällt; sie kann auch in besonderer Belehrung der Neueingetretenen bestehen. Jene beiden Stücke aber, das Brodbrechen und das Beten, werden uns als Gemeindeakte auch weiter in der Erzählung der Apostelgeschichte bestätigt, namentlich begegnen sie uns gleich nach jener Erzählung in der darauf folgenden Schilderung der Gemeindezustände entsprechend, 2, 46: — „indem sie täglich einmüthig ausharrten im Tempel und zu Hause das Brod brachen.“

Das Brodbrechen ist dem Verfasser offenbar ein technischer Ausdruck, welcher eben deshalb keiner weiteren Erklärung auf seinem Standpunkte bedarf. Weil er diese unterlassen hat, konnte man daher eben sowohl an die Feier des Abendmahles, als an bloße Genossenschafts- oder Liebes-Mahlzeiten, als auch ferner an die Vereinigung von beiden denken. Man konnte auch die Vermuthung aufstellen, daß aus diesen Mahlen erst der Gedanke des Abendmahles erwachsen sei. In der Apostelgeschichte selbst kommt der Ausdruck noch dreimal vor. Gleich zuerst in der eben angeführten Stelle: 2, 46, und da es hier weiter heißt: „sie genossen ihre Nahrung in Jubel und Einsalt des Herzens, lobten Gott und hatten Gnade bei dem ganzen Volke“, so scheint hier die einfache Beziehung des Brodbrechens auf gemeinsame Mahlzeit angezeigt. Anders stellt sich die Sache schon an den beiden anderen Orten. Apostelgesch. 20, 7 ist eine Versammlung „am ersten Wochentage zum Brodbrechen“ eingeleitet, und dann V. 11 erzählt, daß Paulus das Brod gebrochen habe. Hier ist offenbar von einem Ritus die Rede. Endlich noch 27, 35, wo dem ersten Anscheine nach nur von einfachem Essen die Rede ist, mit welchem Paulus der Schiffsmannschaft das Beispiel giebt, sich nicht länger des Essens zu enthalten, aber man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, dadurch daß das Brodbrechen des Apostels Paulus diesen Zweck hat, die Schiffbrüchigen zu ermuntern. Es folgt daraus nicht, daß auch er nichts Anderes gethan habe, als gegessen. Der Nachdruck der Ermunterung liegt gerade darin, daß er es mit einem Ritus seines Glaubens thut. Entscheidend für den Sinn, in welchem in allen diesen Fällen der Ausdruck gebraucht

wird, ist die Erwägung, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ein Pauliner, sein Sprachgebrauch nach der Paulinischen Schule zu beurtheilen ist. Bei Paulus aber ist das Brodbrechen nach 1. Kor. 10, 16, vgl. 11, 24 ohne alle Frage ritueller Ausdruck für das Abendmahl. Wenn daher die Apostelgeschichte zugleich mit dem Brodbrechen 2, 46 den frohen Nahrungsgenuß hervorhebt, so geschieht das nicht, um damit den Begriff des Brodbrechens zu erschöpfen, sondern um eine Folge hervorzuheben, welche durch die Weise dieser Handlung dem Leben der Gemeinschaft und zwar insbesondere der vorher berichteten Gütergemeinschaft zu Theil wird. Aber freilich wird es dann, wenn wir davon ausgehen, daß wir es hier mit einem Ausdruck der Paulinischen Schule zu thun haben, zu einer offenen Frage, in wie weit die Angabe des Verfassers wirklichen historischen Charakter habe, das heißt: den Gebrauch der Urgemeinde noch unverändert darstelle.

Neben dem Brodbrechen sind 2, 42 die Gebete genannt, und es kann im Zusammenhange kein Zweifel darüber sein, daß wir darunter bestimmte Handlungen, gemeinsames und geordnetes Gebet, zu verstehen haben. Damit stimmt auch die entsprechende Erwähnung des Gebetes, nach der Aufzählung der in Jerusalem versammelten Apostel 1, 14: „Diese alle verharrten da einmüthig im Gebet mit Weibern und Mariam der Mutter des Jesus und seinen Brüdern.“ Eben so erfahren wir nun aber auch 2, 46, wo diese Gebete stattfanden, nämlich im Tempel. Es heißt hier zwar nur: — „indem sie täglich einmüthig ausharrten im Tempel. Aber wenn auch die Gebete nicht ausdrücklich genannt sind, so ist doch die Formel: *προσκυτεῖν ὁμοθυμαδόν* genügende Anzeige, daß es sich um die gleiche Sache handelt. Eben so dürfen wir des verwandten Ausdruckes wegen noch die Stelle 5, 12 hieher ziehen und erhalten dadurch die nähere Bestimmung, daß die Versammlungen im Tempel in der Halle Salomo's stattfanden; dort redet nach 3, 11 Petrus auch zu dem Volke, welches wegen der Heilung des Lahmen ihm und dem Johannes nachgeströmt war. Außerdem ist aus 3, 1 zu ersehen, daß sie bei diesen Gebetsversammlungen im Tempel auch die jüdische Gebetsstunde einhielten. Nach der Befreiung der Apostel findet, 4, 23—31, eine Versammlung in einem anderen Lokale statt, ähnlich nach der späteren Befreiung des Petrus aus dem Gefängniß, 12, 12. Eben so ist ja auch die allererste Versammlung der Zeugen der Himmelfahrt in der angeführten Stelle 1, 12—14 in das Obergemach ihrer Herberge verlegt. Aber

dies Alles geschieht bei außerordentlichen Anlässen und die regelmäßige Gewohnheit der Urgemeinde ist dadurch nicht aufgehoben; es ist daher immerhin das Wahrscheinlichste, daß auch die Versammlung am Pfingstfest, 2, 1 ff., von dem Verfasser im Tempel gedacht ist. Jedenfalls dürfen wir als seine Meinung annehmen, daß die Gemeinde unter Leitung der Apostel im Tempelgebäude ihre Gebetsversammlungen hielt. Hiermit hängt dann auch die wiederholte Bemerkung zusammen, daß sie in großes Ansehen kam, mit ehrfürchtiger Scheu und zugleich offener Gunst betrachtet wurde, 5, 11—13, 26. 4, 21. 2, 42, 47, was sich nur bei dieser Art von Oeffentlichkeit ihres Auftretens erklärt.

Ob die διδασκ. τῶν ἀποστόλων in diese Versammlungen fällt, ist nicht eben so sicher zu erkennen. Wahrscheinlich ist es nach der Erzählung über die Bestellung der Diaconen 6, 1—4. Die Apostel erklären „das Wort Gottes“ für ihren eigentlichen und Hauptberuf, und schlagen eine Einrichtung vor, bei welcher sie „am Gebet und Dienst des Wortes anhalten“ können. Die letztere Zusammenstellung spricht dafür, daß dieser Dienst in die Gebetsversammlung falle.

Sicher aber sind die Vorstellungen des Geschichtschreibers für uns über die beiden Versammlungen, in den Häusern zum Brodbrechen, und im Tempel zum Gebete, und damit ist das Bild, was er uns von dem Gottesdienste der Urgemeinde entwirft, auch abgeschlossen. Alles Uebrige bleibt für uns offene Frage, insbesondere, ob jene Versammlungen für die Christugläubigen an die Stelle der Synagoge traten, oder ob sie eine Synagoge besuchten, sodann wie sie sich zum Opferdienste verhielten. Was aber den historischen Charakter betrifft, so können wir diesen auch bei jenen beiden Stücken nicht ohne Weiteres als feststehend annehmen. Das Brodbrechen, wie schon bemerkt, deswegen nicht, weil dasselbe auf die Paulinische Schule des Verfassers hinweist. Aber auch die Erzählung von den Gebeten der Christugläubigen im Tempel hängt unverkennbar mit einer Vorstellung des Verfassers zusammen, die erst einer geschichtlichen Prüfung bedarf, nämlich der Vorstellung von einer erhabenen wunderbaren Stellung der Gemeinde in der Schätzung der jüdischen Bevölkerung, welche sie wie Heilige von unnahbarer Würde verehrt. Je schwerer diese Anschauung zu vollziehen ist, desto mehr müssen wir das Urtheil auch über jenen Zug in der Erzählung zurückhalten.

Man hat wohl weitere Aufschlüsse über diesen Gegenstand im Jakobusbriefe gesucht. Es ist an sich dürftig, was dort zu ermitteln

ist. Der Brief führt uns 2, 2 ff. in die Versammlung, die er Synagoge nennt, um den Cultus der Reichen, der in grossem Contraste mit der geringschätzigen Behandlung dort getrieben wird, zu rügen. Ferner ist in der Ermahnung 3, 1 ff. die Andeutung enthalten, daß ein unheilvoller Zudrang zum öffentlichen Lehren stattfinde. Und endlich 5, 14 werden Aelteste der Gemeinde erwähnt, doch nicht wie sie in der Versammlung auftreten, sondern was sie in den Häusern an Kranken aus der Gemeinde zu thun haben, mit Gebet und Salbung. Aber auch dieses Wenige dürfen wir nicht benutzen; denn der Jacobusbrief ist sicher kein Document aus der Urgemeinde, auch nicht wohl aus den späteren Zeiten derselben, in welchen Jakobus an ihrer Spitze stand. Zwei Merkmale sind entscheidend für die Beurtheilung seines Ursprunges: die Polemik gegen Paulinische Lehre von der Rechtfertigung, welche nicht in die ältere Zeit fallen kann, und weiter der durch und durch griechische Charakter bis zu der Verwendung griechisch-poetischer und philosophischer Anschauungen, der uns auf einen anderen Ursprung als von dem Jakobus der jerusalemischen Gemeinde hinführt. Aber gerade auch diejenigen Dinge, welche man für unsere vorliegende Frage beiziehen kann, bestätigen dieses Urtheil. Schon daß die Versammlung, welche die Christen besuchen, Synagoge genannt wird, verwickelt uns in unauflösliche Schwierigkeiten. Man kann darunter nichts Anderes verstehen als eine jüdische Synagoge, auch wenn man kein Gewicht auf den Namen legen wollte. Denn wo in aller Welt könnte man sich eine Christenversammlung denken, in welche solche reiche Leute, wie hier geschildert, nicht nur kommen, sondern in welcher ihnen auch ein solcher Cultus zu Theil wird, während sie doch nur Bedrückter und Verfolger der Armen sind. Vollends wie paßt diese wegwerfende Behandlung der Armen in die Gemeinde der Judenchristen, deren eigentliches Abzeichen und fast Glaubenssatz, darf man sagen, das entgegengesetzte Verfahren mit der Armuth, die Heilighaltung derselben war? Hier ist also nur an eine jüdische Synagoge zu denken, welche noch von den Christusgläubigen besucht wird. Aber dazu will doch wenig passen, daß offenbar sie selbst es sind, die in der Synagoge die Plätze anzuweisen und die Ordnung aufrecht zu halten zu haben. Eben so wenig die Erörterung einer rein christlichen Lehrfrage, welche sich an jene Ermahnung anschließt. Nehmen wir aber noch die Instructionen im letzten Theile der Schrift hinzu, so versetzt uns die ausgebildete Presbyterialverfassung ebenfalls auf einen Boden, auf welchem ein solches Verhältniß zu der Juden-

Synagoge keinen Platz mehr hat. Und es ergibt sich daher gerade aus diesen Bestandtheilen des Schreibens, sowie aus anderen, daß dasselbe überhaupt keinen festen und einheitlichen historischen Hintergrund hat, wie es denn auch kein Brief, sondern eine Zusammenstellung von Paränesen und Lehrstücken ist.

Eben so wenig oder noch weniger läßt sich der zweite Brief verwenden, der den Namen eines Hauptes der Urgemeinde trägt, der erste Petrusbrief. Noch sichtbarer als bei dem Jakobusbrief ist bei ihm der Ursprung in einer Zeit, in welcher nicht nur die römische Verfolgung der Christen schon zur Tagesfrage geworden ist, sondern auch die Paulusbriefe schon gesammelt vorliegen und den Stoff für paränetische Schriften bilden konnten. So ist auch in 5, 1 f. eine fertige Christengemeinde mit autonomer Verfassung und freier Stellung in der Heidenwelt vorausgesetzt, welche der Urgemeinde schon so ferne als möglich steht.

Bei den Johannesbriefen endlich ist allgemein anerkannt, daß sie einem späteren Lebensgebiete der Kirche angehören, und Niemand wird leicht darauf verfallen, aus ihren Andeutungen die Verhältnisse der Urgemeinde beleuchten zu wollen. Die katholischen Briefe lassen uns daher ohne Aufschlüsse.

Wir dürfen aber auch noch an einem anderen Orte anklopfen, nämlich bei der Apokalypse des Johannes. Ob sie nun von den Zebedaiden Johannes stamme oder nicht, ob sie eine judaistische Schrift sei oder nicht — in jedem Falle stammt sie nicht aus den paulinischen Kreisen, sie vertritt vielmehr eine eigene geschichtliche Linie, welche ja wohl auf Urchristliches zurückweisen kann. Und wenn sie dem Judenthume nicht mehr nahe steht von der gesetzlichen Seite, so wurzelt sie doch um so mehr in einem anderen Bildungsstamme desselben, eben dem der apokalyptischen Anschauung selbst.

Zur Zeit der Abfassung der Apokalypse, also im Jahre 68 unserer Zeitrechnung bestand nach 1, 10 der Tag des Herrn, als eine schon feste Gewohnheit. An diesem Tage hat der Herr seine Offenbarung in der Einsamkeit, in welcher er sich auf Patmos befindet. Wir dürfen ohne Zweifel mit Recht annehmen, daß dies der Tag ist, an welchem die Gemeinde ihre Versammlung hat, und der Herr mit seinem Geiste unter sie tritt. Der Prophet wird aber diesmal in eine andere Versammlung geführt. Er betritt den Himmel, und sieht den Thron Gottes und das Lamm Gottes; aber um ihn schließen vierundzwanzig Älteste einen Kreis und beten ihn an. Da

ist dann die erste Handlung, daß ein Buch gebracht wird, das geöffnet, gelesen und verstanden werden soll. Das Lamm allein ist würdig, dasselbe zu öffnen. Die Weissagung wird dann mit der fortschreitenden Oeffnung des Buches verkündet, aber statt der bloßen Worte treten die Gestalten selbst auf, und das Auge darf schauen, wie die Dinge sich vollziehen, die da kommen sollen. Und diese Enthüllungen in ihrer Reihenfolge sind wiederum begleitet von der Handlung der himmlischen Gemeinde, ihren Gebeten und Gesängen. Es läßt sich kaum verkennen, daß dem Verfasser dabei die Umrisse einer Gemeindeversammlung vorschweben. Von seiner Gemeinde ist er in diesem Augenblicke, an diesem Tage des Herrn getrennt. In der Ekstase, welche ihm zu Theil wird, ist er dafür in die himmlische Gemeinde versetzt, welche für jetzt aus vierundzwanzig Aeltesten besteht. Wie auch diese Zahl zu erklären sein mag — hier ist nur bedeutsam, daß die himmlische Gemeinde aus lauter Aeltesten besteht, welche in der wirklichen, irdischen der hervorragende Theil, der eigentliche Kern sind. Wenn aber nun in dieser himmlischen Gemeinde ein Buch enthüllt wird, so ist dies nur in höherem Style das Bild dessen, was auch in der irdischen Gemeindeversammlung geschieht. Und was dann die himmlischen Aeltesten mit Gebet und Gesang thun, entspricht ohne Zweifel ebenso dem, was in jener Versammlung von Seiten der Gemeinde geschieht und sich an das Lesen und Erklären heiliger Schrift anschließt. Der Verfasser denkt sich dabei überdies, daß eben dieses sein Buch, in welchem er die empfangene Offenbarung beschreibt, zu solchem Gebrauche bestimmt ist. Er preist im Eingange 1, 3 den Vorleser selig, ebenso wie die Hörer. Sein Buch ist zur sofortigen Veröffentlichung bestimmt, weil die Erfüllung dieser Weissagungen in naher Zeit bevorsteht, 22, 10. Und er kündigt deswegen schwere Strafe an, für jeden, der sich erlauben wollte, durch Zusatz oder Wegnahme etwas an demselben zu ändern, 22, 18. So haben wir in der Apokalypse ohne Zweifel den Beweis für die Uebung sonntäglicher Gemeindeversammlung mit Schriftlesung und Gebet, im Wesentlichen also, was in der Synagoge am Sabbath geschah. Wie weit mag dies aber zurückreichen? Gemeingut der Christenheit ist es um diese Zeit jedenfalls gewesen.

Eine Andeutung für das Mahl des Herrn hat die Apokalypse in ihrer Art, 3, 20: „wer meine Stimme hört und die Thüre aufmacht, zu dem werde ich eingehen und mit ihm Mahlzeit halten, und er mit mir.“ Vielleicht sind auch die weißen Gewänder 3, 4, 5. 18.

6, 11. 7, 9. 13. 19, 14 schon aus einer kirchlichen Sitte zu erklären, wie sie später bei der Taufe erscheint.

Wenn wir nach allem diesem die Unvollständigkeit und den vielfach zweifelhaften Charakter der Nachrichten aller übrigen newtestamentlichen Quellen erwägen, so kommen wir auch hier, wie bei anderen Fragen, zu dem Ergebnisse, daß wir zunächst festen Boden fassen müssen in den Paulinischen Briefen, und ihren Mittheilungen über die Paulinischen oder heidenchristlichen Gemeinden. Erst von da aus können wir weitere Schlüsse auch rückwärts ziehen, und läßt sich dann auch wohl das übrige Material mit größerer Sicherheit verwerten.

Für Gottesdienst im eigentlichen Sinne gebraucht Paulus das technische Wort *λατρεία*. Diesen Sinn hat es Röm. 9, 4 in der Anwendung auf die Religion des alten Bundes: — „denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen“ — dies ist also der Tempel- und Opfercultus. Im Unterschiede hiervon bezeichnet er den Gottesdienst der Christen als eine *λογική λατρεία* Röm. 12, 1. Wir können das nicht wohl übersetzen „vernünftiger Gottesdienst“ obwohl damit die Sache getroffen ist, der Gegensatz aber ist doch nicht das Unvernünftige. Besser entspricht daher nach unserem Sprachgebrauche: „geistiger Gottesdienst.“ Nur muß man sich dabei vergegenwärtigen, daß Paulus eben nicht gesagt: *πνευματική*, denn es kommt ihm hier nicht darauf an, daß dieser Gottesdienst durch den göttlichen Geist ausgeführt wird, sondern nur darauf, daß derselbe seinem Begriffe nach im Gebiete des geistigen Lebens vorgeht, im Unterschiede von den Opfern des alten Gottesdienstes. Die Darbringung des eigenen Leibes ist auch ein Opfer, aber ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges, weil es an der eigenen Person geschieht und eben deswegen durch die gebietende Vernunft, den Logos, vollzogen werden muß. Es erhellt von selbst, wie damit der Begriff des christlichen Gottesdienstes bei Paulus bestimmt und begrenzt ist, vgl. auch Phil. 3, 4. So finden wir auch, daß der Begriff *λειτουργεῖν*, der durch die LXX auf den Tempeldienst angewendet war, im Paulinischen Sprachgebrauch wieder seine erste und allgemeine Beziehung auf das Gemeindeamt und dessen Leistungen erhalten hat, vgl. die Anwendung 2. Kor. 9, 12 auf die Wohlthätigkeit unter Glaubensgenossen, und noch mehr auf die Staatsbehörde und ihre Pflichten als einen Dienst Gottes, Röm. 13. Wenn man bei dieser einfachen aber

sicheren Grundlage bleibt, so erhellt von selbst, wie nichts verkehrter und der Wirklichkeit widersprechender sein kann als die Annahme, der apostolische Gottesdienst müsse aus dem alttestamentlichen herausgewachsen sein, oder, soferne er aus eigenen Principien hervorging, doch eben den alttestamentlichen umgebildet haben ¹⁾. Von Paulus wenigstens können wir sagen, daß es für ihn eine *λατρεία* im alten Sinne gar nicht mehr giebt: er kennt dieselbe nur in ethischer Anwendung, und die Cultushandlungen der Gemeinde können daher nur in einem anderen Sinne Gottesdienst genannt werden.

Die Versammlung heißt *ἐκκλησία*, ein Wort, welches im Neuen Testamente seine Heimath in der paulinischen Literatur hat, mit Einfluß der Apostelgeschichte sowie des Hebräerbriefes und anderer pseudopaulinischer Schriften. Sonst ist es nur der Apokalypse geläufig und kommt in den Evangelien ausnahmsweise und eben deswegen auch wohl secundär bei Matthäus vor. Paulus bezeichnet schon gerne die gesammte Christenheit als eigene Religionsgenossenschaft mit dem Namen der *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* vgl. 1. Kor. 10, 32: „unanständig für Juden und Griechen und die Gemeinde Gottes“, oder Gal. 1, 13: „ich verfolgte die Gemeinde Gottes.“ Die „Gemeinde“ schlechtweg, aber in diesem weitesten Sinne ist es auch, welcher er 1. Kor. 12, 28 die verschiedenen Aemter und Gaben, vom Apostolat bis zum Glossenreden zuschreibt. Ebenso wird nun aber *ἐκκλησία* gebraucht von der einzelnen Gemeinde, und zwar von der Gemeinde als solcher, der örtlichen Collectivseinheit der Christen, aber auch von der Versammlung derselben. Es kann überhaupt jede engere Einheit in beidem Sinne *ἐκκλησία* heißen, und dies ist auch die Erklärung des Ausdruckes: *ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία*, 1. Kor. 16, 19, Röm. 16, 5 vgl. Kol. 4, 15, der Hausgemeinde. Jedes größere Haus, dessen Angehörige Christen sind, kann eine *ἐκκλησία* sein. Selbstverständlich kann auch ein solches Haus den Mittelpunkt und die Vereinigung zerstreuter Christen bilden, und eine Versammlung derselben dort stattfinden. Man hätte sich aber nicht zu der Vermuthung verführen lassen sollen, daß diese „Hauskirchen“ bei Paulus ein Stadium im Werden der Gemeindeverfassung bezeichnen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß wir bei Paulus überall eine Gesamtgemeinde der Stadt und zwar eine organisirte Gemeinde mit bestimmter Verfassung vor uns

¹⁾ Vergl. Jacoby's Bemerkungen gegen diese Constructionen, a. a. O. S. 545 f.

haben, in Thessalonike, in Galatien, in Korinth. Und wenn die Gemeinden von Galatien, Asien, Makedonien, als provinzielle Einheit zusammengefaßt werden, vgl. 1. Kor. 16, 1. 19. 2. Kor. 8, 1, so sind das auch keine Hausversammlungen, sondern organisirte Ortsgemeinden, die als Gesamtkörper auch zusammentreten, vgl. 1. Kor. 14, 23. Sie vollziehen als solche Handlungen, welche eine Verfassung voraussetzen, wählen Abgesandte und schicken sie aus, 2. Kor. 8, 19. 23 f. Sie empfangen apostolische Anordnungen, und bewahren selbst schon ein Gewohnheitsrecht, 1. Kor. 7, 17. 11, 16. 14, 33.

Hiermit ist nun auch schon eine Grundlage gegeben für die Vorstellung, welche wir uns von diesen Versammlungen selbst zu bilden haben. Was in denselben geschehen ist, mag noch so frei und beweglich sein: so dürfen wir doch nie vergessen, daß wir es nicht mit zufälligen und vereinzeltten Versammlungen zu thun haben, sondern mit regelmäßigen, welche als solche schon feste Gewohnheiten voraussetzen lassen, und überdies mit den Versammlungen eines Vereins, der eine gewisse Verfassung und ein gewisses Recht ausgebildet hat. In diesen Versammlungen werden von den Autoritäten, wie Paulus und anderen, die Normen des gemeinsamen Verhaltens gelehrt, 1. Kor. 4, 17. Die Zusammenkünfte werden zum Zwecke gewisser vorausbestimmter Handlungen gehalten, ebend. 11, 18—22. Und die ganze merkwürdige Instruction ebend. 14, 4 f. 28 zeigt den anerkannten Grundsatz, daß hier Alles im gemeinen Interesse zu regeln ist.

Die klassische Quelle für die Zustände der Paulinischen Gemeinden ist der erste Korintherbrief. Unter den verschiedenen praktischen Materien, welche Paulus hier behandelt, sind nun gerade auch eine ganze Anzahl solcher, welche die Versammlungen betreffen. Sie sind abgehandelt vom 11. bis zum 14. Capitel. Schon die Lehre von der Kopfbedeckung der Frauen 11, 1—16 gehört hierher, obwohl dabei nicht ausdrücklich gesagt ist, daß es sich um das Auftreten in der Versammlung handelt. Mit ausdrücklichen Worten aber geht der Apostel zu dem Thema der Versammlungen über in 11, 17: „Indem ich diese Verordnung gebe, kann ich aber nicht loben, daß eure Zusammenkünfte nicht zum Guten, sondern zum Schlimmen führen“ und in B. 18 ist der technische Ausdruck gegeben: — *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*. Die Zusammenkunft ist also die förmliche und regelmäßige Versammlung der Gemeinde. Abgehandelt werden nun

zunächst die Spaltungen und damit wenigstens eine Hauptfrage in Ansehung des Herrnmahles. Darauf unter demselben Gesichtspunkt die Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, und sodann insbesondere die Gabe des Glossenredens, ferner die Prophetie, die Ordnung bei ihrer Aeußerung in der Versammlung, und das Schweigen der Frauen. In dieser ganzen Abhandlung der Gaben ist der Zweck erkenntlich, den wahren Werth der Prophetie, den Vorzug derselben vor anderen, namentlich dem Glossenreden geltend zu machen, der einheitliche Zweck aber der ganzen Abhandlung der Versammlungen ist die Bekämpfung aller Spaltung und ihrer Ursache, die Herstellung der Einigkeit, und zwar geschieht dies dadurch, daß theils auf die Stiftung der Handlung vom Herrn selbst, theils aber auf den höchsten Zweck, nämlich die Erbauung der Gemeinde, hingewiesen wird. Die Abhandlung ist daher nichts weniger als eine vollständige und systematische. In dem einen Fall, bei dem Herrnmahle, sagt dies Paulus ausdrücklich, 11, 34: „das Uebrige will ich anordnen, wenn ich komme.“ Die Auswahl ist bedingt durch gewisse Mißstände, welche ihre Abstellung fordern, wahrscheinlich auch, wie bei Anderem vorher, vgl. 7, 1 durch den vorhergehenden Brief der Gemeinde.

Es ist vielleicht gut, auch voraus einen Blick auf diese Mißstände und den Geist der Gemeinde, der sich darin erkennen läßt, zu werfen. Da finden wir nun vor allen Dingen nichts, was sich auf jüdische Lehre und jüdischen Sinn zurückführen ließe. Das allgemeine Merkmal ist vielmehr Neigung zur Regellosgkeit, 14, 39, selbst zum Sinnengenuß 11, 21, sodann aber zur schwärmerischen, fanatischen Rundgebung des Geistes, Individualismus, Dünkel, Parteiungen. Es ist ein Bild der Gährung, welches uns mitten in das Werden der neuen Religionsgemeinschaft, und die mühsame Klärung und Püterung derselben versetzt. Bei der Erörterung des Herrnmahles bekommen wir ganz den Eindruck, daß hier eine religiöse Feier in Gefahr ist, in ein geselliges Vergnügen auszuarten. Die Instructionen für die Frauen, die Mahnung sowohl nur mit bedecktem Kopf aufzutreten, als das Verbot des Redens in der Versammlung zeigen, daß die neue Religion zu einer gewissen Emancipation des weiblichen Geschlechtes benützt werden will. Der Wettstreit in den Geistesgaben, der Streit um den Vorrang in denselben, das Uebergreifen des Glossenredens, der regellose und gehäufte Zubrang auch zum prophetischen Vortrag zeigen die Ausartung des krankhaften Triebes religiöser Rundgebung. In allen diesem also ist keine Spur von jüdischem

Wesen, wie wir es auch bei der Zusammensetzung der Korinthischen Gemeinde nicht anders erwarten können. Es ist die heidenchristliche Gemeinde, welche wir hier vor uns haben, mit allen Gefahren ihrer Anfänge. Auf der einen Seite tritt die ganze Schwierigkeit hervor, Mitglieder, welche von jeher an einen Cult mit geselligem Genuß, ja mit Ausschweifung gewöhnt waren, in den Schranken zu halten, die Uebertragung dieser Gewohnheiten in die Gemeinde ferne zu halten. Andererseits die Aufgabe dem Fanatismus, der Ekstase des Mysterienwesens den Zugang zu wehren, denn sicher hat gerade dieser Trieb Manchen ebenso zum Christusglauben, wie zu anderen orientalischen Religionen geführt. Ueberhaupt aber handelte es sich um sittliche Zucht, an Stelle der Phantasie und religiösen Liebhaberei. Diesem Kampfe verdanken wir den Hymnus des Apostels auf die wahre Liebe, C. 13.

Bei dem Allem versteht es sich aber von selbst und geht auch aus den Worten des Apostels hervor, daß diese fremdartigen Neigungen und Triebe den Cultus, der hier geregelt wird, nicht geschaffen sondern nur gestaltet oder vielmehr entstellt haben, und daß wir daher auch aus diesem Bilde die Umrisse des geordneten Bestandes zu erkennen vermögen. Der Apostel lobt auch zum Eingange des Ganzen, 11, 1, geradezu die Gemeinde darüber, daß „ihr alles dessen eingedenk bleibt, was ihr von mir habt und an den Anweisungen haltet, so wie ich sie euch gegeben“. Auch ist seine Mahnrede umfassend genug angelegt, daß wir annehmen können, sie werde alle wesentlichen Theile der Aeußerung bei diesen Versammlungen berühren.

Sofort erhebt sich nun aber die Frage, ob alle die von dem Apostel hier besprochenen Dinge in eine und dieselbe Versammlung fallen, oder in verschiedene Arten derselben, die zu anderer Zeit und an anderem Orte stattfinden. Eine ausdrückliche Unterscheidung, welche hierüber Licht gäbe, finden wir nicht. In erster Linie läßt sich sicher stellen, daß es sich überall, also ebenso bei dem Herrnmahl, wie nachher bei Glossenreden und Prophetie um eine vollständige Gemeindeversammlung handelt. Bei den letzterwähnten Handlungen ist dies ohnehin fast natürlich. Wir können es auch aus dem häufigen Gebrauch des Begriffes *ἐκκλησία* schließen, 14, 4. 5. 12. 19. 23. 28. 34. 35. Auch das anbefohlene Schweigen der Frauen stimmt damit überein. Ebenso, daß die *ἐκκλησία* erbaut werden soll, B. 4. 5. 12, womit doch in Gedanken auf die Einheit der Gemeinde nach CC. 12 und 13 zurückgewiesen ist; und die Gesamtanordnung über die

Vorträge 26—39, welche ganz auf das Bedürfniß einer großen Versammlung hinweist. Es ist aber auch in diesem Falle ausdrücklich von dem Apostel gesagt, 14, 23: „wenn die ganze Gemeinde an einem Ort zusammenkommt.“ Hier kann also kein Zweifel sein. Eher könnte man der Natur der Sache nach bei dem Herrnmahl an eine häusliche Feier im engeren Sinne zu denken geneigt sein. Aber auch hier heißt es, 11, 18: „wenn ihr in Versammlung (ἐν ἐκκλησίᾳ) zusammenkommt“, und vielleicht noch bezeichnender, 20: „wenn ihr an einem Orte zusammenkommt.“ Die ἐκκλησία schlechtweg ist doch auch hier ohne Zweifel die Versammlung der ganzen Gemeinde, und die Zusammenkunft an einem Ort deutet auf den Gegensatz zu den Häusern. Ferner heißt es in der Ermahnung, 22: oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes (τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ)? und die Anwendung dieser feierlichen und universalen Bezeichnung deutet ebenfalls auf die Gesamtgemeinde. Weiter aber wird dieses Ergebnis noch dadurch bestätigt, daß der Ermahnung zufolge Gemeindeglieder aus den verschiedenartigsten Lebensverhältnissen beisammen sind, wie sie sich so wohl eben nur in der öffentlichen Versammlung trafen 11, 21 und daß bei dieser Versammlung Spaltungen (σχίσματα) eintreten 11, 19. Endlich aber ist 22 in der Zurechtweisung geradezu gesagt: „habt ihr etwa keine Häuser zum Essen und Trinken?“ und durch diesen Gegensatz der Privathäuser der Ort der Versammlung als das Lokal der Gemeindeversammlung bezeichnet. Demnach steht fest, daß das Herrnmahl eben so, wie die Aeußerung der Geistesgaben in der allgemeinen Gemeindeversammlung stattfindet.

Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß es eine und dieselbe Versammlung sei. Die Vermuthung der Verschiedenheit legt sich von selbst nahe, wenn man an die Reichhaltigkeit der Vorträge nach 14, 26 ff. einerseits, und an die 11, 14 ff. geschilderte Ausartung des Herrnmahles zu Schmausereien andererseits denkt. Es ist schwer vorzustellen, daß das Alles in einer und derselben Versammlung nebeneinander Raum habe, und noch mehr wie es zusammengeordnet sein sollte. Die Reihenfolge, in welcher Paulus die Dinge abhandelt, giebt uns hierüber keinen Aufschluß. Denn wir haben keinen Grund anzunehmen, daß es die Reihenfolge der Handlungen selbst sei. Dagegen spricht schon der Anfang mit der Kopfbedeckung der Frauen. Ferner läßt sich denken, daß er durch den Gedankengang seines Schreibens veranlaßt war, das Herrnmahl voranzustellen, da ihn schon eine andere Gelegenheit nämlich die Belehrung über das Opferfleisch, die

Opfermahlzeiten und das Verhältniß zum Heidenthum in E. 10 zu einer vorläufigen Besprechung des Herrnmahles geführt hatte. Auch im folgenden noch zeigt sich die freie und gelegenheitliche Ordnung, in welcher er die Dinge abhandelt; denn in der Besprechung der geistlichen Gaben fängt er zwar mit einer allgemeinen gewissermaßen theoretischen Betrachtung an, aber in der Sache selbst ist das Einzelne vorausgeschickt, und die allgemeinen Vorschriften, über die Ordnung der Versammlungen, folgen erst zum Schlusse. Aus der Darstellung des Apostels im Ganzen können wir daher nichts schließen. Die Frage wird zunächst etwas leichter, wenn wir andere Quellen über die ältesten Gewohnheiten zu Hülfe nehmen. In der Apostelgeschichte läßt sich hieher verwenden die Erzählung von Paulus in Troas, 20, 7 ff. Dort feiert der Apostel das Brodbrechen mit der Gemeinde am Sonntage, bis tief in die Nacht, aber er verbindet damit eine lange Ansprache. Indessen darf man doch nicht ohne Weiteres sagen, daß wir hier eine Versammlung haben, welche dem Brodbrechen und Lehren zugleich gewidmet sei. Der Vortrag des Paulus ist ja überhaupt kein regelmäßiger, sondern auf der Reise gehalten. Im Gegentheile aber bezeichnet der Verfasser der Schrift, oder vielmehr der Quelle des Augenzeugen, welche er hier benützt, ausdrücklich 20, 7 den Zweck dieser Versammlung mit den Worten: „als wir hier am ersten Wochentage versammelt waren zum Brodbrechen“, und deutet damit auf die besondere Versammlung für diesen Zweck hin. Außerhalb des Neuen Testaments kommt uns der Bericht des jüngeren Plinius an den Kaiser Trajan zu Hülfe, der über seine Erhebungen in Betreff der Gewohnheiten der Christen enthält: quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem — — — quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen atque innoxium. Hier haben wir deutlich am Sonntage eine zweimalige Versammlung zu Cultzwecken, die erste in der Morgenfrühe mit Gebet und ohne Zweifel Lehre, die andere später, das heißt wohl wie in Apostelgesch. 20, des Abends. Hiegegen kommt es nicht in Betracht, daß fast ein halbes Jahrhundert später allerdings Justinus Martyr, Apolog. I, 67, in der ersten weitern Beschreibung des christlichen Sonntags-Gottesdienstes zweifellos eine einzige Versammlung darstellt, in welcher Schriftlection und Predigt, sowie die Eucharistie vollzogen werden. Sondern es geht daraus nur hervor, daß die Dinge bis dahin andere geworden sind.

Kehren wir zu Paulus selbst zurück, so läßt sich doch noch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auch bei ihm die Zweifelt der Versammlungen erkennen. Entscheidend ist hierfür die Wendung in der Besprechung des Herrnmahles 1. Kor. 11, 33: „wenn ihr zusammenkommt zum essen“ (*συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν*). So konnte er sich nur ausdrücken, wenn dies eben der ausschließende Zweck der Versammlung war. Dem steht dann gegenüber in 14, 26: „wenn ihr zusammenkommt, so bringt jeder etwas mit, Psalm, Lehre, Offenbarung, Glosse, Auslegung; es soll aber Alles zur Erbauung dienen.“ Auch hier ist ja der Zweck einer Zusammenkunft in erschöpfender Weise ausgesprochen.

Nach allem diesem dürfen wir als gesichert annehmen, daß in der Korinthischen Gemeinde zweierlei Versammlungen regelmäßig gehalten wurden. Die eine Versammlung hat Gebet und Lehre im weitesten Sinn zum Zweck und dient zur Rundgebung der geistlichen Gaben der Gemeinde. Die andere wurde für das Herrnmahl gehalten. Beides sind Versammlungen der ganzen Gemeinde. Für beide hatte dieselbe ein gemeinsames Pokal, und die Versammlungen sind daher in diesem Sinne öffentlich. In einem anderen Sinne kommt die Öffentlichkeit nur der einen von beiden zu, und dies dient noch weiter zur Gewißheit, daß beide zu unterscheiden sind. Für die Erbauungsversammlung, oder die Versammlung, in welcher das Glosirenreden stattfindet, hat der Apostel ausdrücklich ausgesprochen, 14, 23 f., daß möglicherweise auch Ungläubige, das heißt Nichtchristen in dieselbe eingeführt werden können; „wenn nun die ganze Gemeinde sich versammelt und sie würden alle Glosiren reden und es kommen dann Paie oder Ungläubige herein, werden sie nicht sagen, daß ihr toll seyet? Wenn aber alle weissagen, und ein Ungläubiger oder Paie kommt herein, so wird er von allen überführt zc.“ Wie steht es dagegen mit der Versammlung zum Herrnmahl? Eines Verbotes dieser Einführung ist hier nicht gedacht, auch darf man sich nicht ohne Weiteres auf einen Mysteriencharakter dieser Handlung berufen, um die Öffentlichkeit auszuschließen. Aber die Theilnahme eines Fremden an dem Herrnmahle ist allerdings undenkbar, wenn wir nur darauf achten, daß der Apostel 11, 29. 30 dem Genuß ohne richtige Erwägung, die doch nur bei dem Gläubigen möglich ist, die Folge zuschreibt, daß den so Genießenden Krankheit und Tod treffen muß, und daß er die Theilnahme an dieser Mahlzeit nach 10, 16 ff. überhaupt als das bindende Religionsbekenntniß ansieht. Wenn

die Fremden aber daran nicht Theil nehmen konnten und wenn andererseits in diesen Versammlungen keine Gelegenheit zum bloßen Zuhören war, so versteht es sich doch von selbst, daß sie nicht in diese Art von Versammlung eingeführt wurden. So ergiebt sich also der weitere Unterschied, daß die Erbauungsversammlung den Besuch eines Fremden zuläßt, die Versammlung zum Herrnmahle aber nicht.

Wie oft und an welchen Tagen diese beiden Versammlungen gehalten wurden, erfahren wir hier allerdings nicht. Hier aber tritt nun die Thatsache ein, daß auch Paulus und zwar im selben ersten Korintherbriefe auf die Auszeichnung des Sonntags hinweist, 16, 1: „Am ersten Wochentage möge jeder von euch dafür (zur Steuer für die Heiligen) bei Seite legen, je nach seiner Einnahme, damit man nicht erst zu sammeln braucht, wenn ich komme.“ Nehmen wir dies zusammen mit der Thatsache, daß dieser Tag als Feiertag in der Apokalypse erscheint, daß er in der zeitgenössischen Quelle der Apostelgeschichte, C. 20, uns als der Tag zur Feier des Brodbrechens genannt ist, so dürfen wir ohne Bedenken annehmen, daß ihn auch Paulus selbst als Feiertag kennt.

Nun werden aber ferner die Versammlungen 1. Kor. 11, u. 14 offenbar nicht als eine alltägliche Sache angesehen, sondern das wiederholte: wenn ihr nun in Versammlung, wenn ihr nun am gemeinsamen Orte zusammentretet, giebt von selbst diesen Versammlungen den feiertäglichen und besonderen Charakter. Es ist zwar nicht gewiß, aber es ist doch in hohem Grade wahrscheinlich, daß beide, so wie nachher Plinius erzählt, am Sonntage statt gefunden haben,

Wir können nun zu der näheren Betrachtung beider Versammlungen fortschreiten, zunächst derjenigen, welche wir nach der nachdrücklichen Hervorhebung dieses Zweckes, die Erbauungsversammlung nennen dürfen, 1. Kor. 14, 3—5. 12, 17. 26. Dabei werden wir aber fortwährend im Auge behalten dürfen, daß wir nirgends eine vollständige Beschreibung derselben haben, sondern nur eine Beschreibung hervorragender Bestandtheile, oder doch solcher, welche dem Apostel zu bestimmten Auslassungen Gelegenheit geben. Das allgemeinste Bild geben uns die Worte 14, 26 ff. Hiernach ist die ideale Voraussetzung die, daß die sämtlichen Gemeindeglieder zusammenkommen, um sich wechselseitig durch Mittheilung zu erbauen, und daß daher jeder von ihnen dazu vorbereitet kommt. In Wirklichkeit ist dies nicht nothwendig so. Die einzelnen Formen dieser Mittheilungen sind dem Vermuthen nach vielmehr durch eine be-

schränkte Zahl vertreten, es kann auch wohl vorkommen, daß eine bestimmte Gabe ganz fehlt. Als solche Formen werden aufgezählt: Psalm, Lehre, Offenbarung, Glosse, Auslegung. Ueber die beiden ersteren verbreitet sich die Instruction nicht näher; sie hat es nur mit der Offenbarung, oder — was im Folgenden dafür gesetzt ist — mit der Prophetie, und mit dem Glossenreden und der Auslegung desselben, zu thun. Hierfür giebt sie eine gewisse Ordnung. Man sieht daraus, daß der Regel nach Einer nach dem Anderen aufsteht, sich meldet und seinen Vortrag hält. Nur eigentwilliges Zudrängen mochte diese Ordnung stören und Verwirrung herbeiführen. Wurde jene eingehalten, so scheint im Allgemeinen eine Meldung zum Auftreten im Anfange geschehen zu sein, aber es konnte auch vorkommen, daß Einer, der sich nicht gemeldet hatte, während er als Zuhörer da saß, eine Offenbarung bekam, und dann galt es für billig, daß man auch ihm noch Raum gab. Die Anderen mochten dann ihren Vortrag abkürzen. Aus der Erörterung über das Glossenreden können wir noch hierher ziehen, daß der Redner mit einem Segen zu endigen pflegte, auf welchen die Anderen das Amen sprachen, vgl. 14, 16.

Dieses Bild läßt uns nun wohl erkennen, daß Alles nach einer gewissen Regel vorgehen konnte und sollte. Aber diese Regel beschränkt sich mit ihrer Vorschrift ganz auf die Form des Auftretens, auf den äußeren Verlauf. In der Hauptsache ist Alles freiwillig und individuell. Niemand ist zu diesen Vorträgen bestellt, weder durch ein festes Amt, noch durch einen einzelnen Auftrag, die Versammlung muß darauf warten, wer sich meldet. Diese Meldung geschieht von demjenigen, der sagen kann, daß er etwas habe, daß der Geist ihm sich mitgetheilt habe, und ihn dränge, oder daß er heute die Gabe habe. So gilt es von der Prophetie, es spricht, wer eine Offenbarung hat. So vom Glossenreden, die Befähigung zur Auslegung der letzteren ist wohl etwas Ständiges, wenigstens im Verhältniß zur Person des Redners. Aber einen Auftrag giebt es auch dafür nicht. Der Ausleger kann also auch einmal fehlen. Da nun diese Gaben so hervorragend sind, insbesondere die Prophetie von Paulus unbedingt für die erste Gabe des Pneuma überhaupt erklärt wird, so ist der ganze Verlauf der Versammlung insoweit ein freier, niemals gleicher. Er ist von individueller Erklärung und Ausübung abhängig, und die Versammlung erhält dadurch ihr ganzes Gepräge.

Aber ist dies nun das ganze Bild, was wir uns von diesen Zusammenkünften zu machen haben? Oder bekommen wir ein rich-

tiges Bild, wenn wir dasselbe ganz und allein aus den Vorschriften schöpfen, welche der Apostel für die Prophetie und das Glossenreden giebt? Geht man seiner Besprechung auf den Grund, so zeigt sich ja doch bald, daß der ganze Anlaß derselben in der Praxis des Glossenredens in Korinth, einem krankhaften Drange dazu, und einer dadurch herbeigeführten unerquicklichen Gestalt der Versammlungen liegt. Dieses Treiben stützte sich offenbar auf die Prätenſion, daß nur in dieser auffallenden und excentrischen Aeußerung der Besitz des göttlichen Geistes sich beweiſe, was dann wieder die Wirkung hatte, daß Andere ihre anderen Leistungen in ähnlicher Weise geltend machten. Und diese Umstände veranlassen den Apostel, mit der Lehre zu beginnen, daß der heilige Geist überhaupt da vorhanden ist, wo das Bekenntniß Jesu als des Herrn vorhanden ist, 12, 1—3 ¹⁾, und daß es innerhalb desselben zwar eine Mannigfaltigkeit von Gnadengaben giebt, aber in allen ein und derselbe Geist sich beweist, 4 ff. Die nächste Folge der Ueberhebung des Glossenredens war gewesen, daß auch die Prophetie in ähnlicher Weise sich überhob und ein krankhafter Zudrang auch auf diesem Gebiete sich eingestellt hatte. Der Apostel stellt dieselbe hoch über das Glossenreden, aber er hat doch auch bei ihr zu mäßigen und zu regeln, und er hat dieses beides in bewundernswürdiger Weise zu vereinigen gewußt, vgl. 12, 31. 13, 1. 2. 14, 1. 22 ff. Sieht man also auf diese Motive, so ist klar, daß das Uebergewicht dieser Dinge in seiner Darstellung lediglich durch die Thatſachen bedingt ist, welche er in der Gemeinde vor sich hat,

¹⁾ Der Sinn dieser Einleitung ist der: Der Apostel will zunächst den obersten Grundsatz ganz allgemein aussprechen: „In Betreff der Geistesgaben will ich euch nicht im Ungewissen lassen.“ Der Grundsatz selbst ist nun der, daß der Geist überall da vorhanden ist, wo das Bekenntniß zu Jesus, als dem Herrn, auftritt, dagegen aber da und zwar nur da fehlt, wo Feindseligkeit gegen Jesus (wie die jüdische Verfluchung: ἀνάθεμα ὁ Ἰησοῦς) auftritt: „keiner, der im Geiste Gottes redet, sagt: verflucht sei Jesus, und keiner kann ihn Herr nennen, es sei denn im heiligen Geist.“ Nur die Stellung zu Jesus, so oder so, nicht die besondere Art der Kundgebung, entscheidet über die Frage, ob eine solche pneumatisch ist. Dies macht er ihnen damit anschaulich, daß sie vorher wie blind geführt, sich zu den Götzen gehalten haben. Wo also dieser Zustand aufgehoben ist, da kann es nur durch die Kraft des Geistes geschehen sein, und ist es ein Beweis, daß der Geist da ist. An Irrlehren, überhaupt an bestimmte Thatſachen hat man also bei dem Worte: verflucht sei Jesus, nicht zu denken. Umsonst, als bloße Nebenſache des Hauptgedankens, steht es aber auch nicht. Der Ueberhebung des pneumatischen Lebens ist damit die äußerſte Warnung geſetzt.

und es erklärt sich auch, warum in den beiden Stücken, über welche er allein eingehender handelt, wiederum das Glossenreden so viel eingehender behandelt ist, als die Prophetie. Man darf sich aber nicht dadurch zu der Meinung verleiten lassen, als ob diese Dinge der Regel nach die Hauptsache in den Versammlungen gewesen seien und eben so wenig, als ob wir aus ihrer Behandlung sofort den Gesamtcharakter der Versammlung entnehmen und feststellen dürften.

Da vielmehr, wo der Apostel gleichsam das Programm der Versammlung aufstellt, wo er summarisch zusammenfaßt, was in derselben vorkommen wird, nennt er neben der prophetischen Offenbarung und dem Sprachenreden mit seiner Auslegung noch die beiden anderen Stücke: Psalm und Lehre, 14, 26, und es ist ohne Zweifel nicht ohne Bedeutung, daß gerade diese beiden zuerst und vor jenen anderen genannt werden. Auch in der weiteren Uebersicht über die Ämter und Charismen, welche nicht bloß die Vorträge in der Versammlung, sondern die gesammten eigenthümlichen Lebensäußerungen in der Gemeinde zum Gegenstande hat, 12, 27—30, ist der Umfang der Dinge, welche hierher gehören ein viel größerer, und weit vor dem Sprachenreden kommt neben der Prophetie auch hier das Lehren, vgl. auch Röm. 12, 6. 7. Es ist leicht begreiflich, daß das Lehren, die *didachē*, nicht dieselbe Gelegenheit zu Ausschreitungen bot, wie das Sprachenreden, und beziehungsweise auch die Prophetie, und daß dasselbe deshalb in diesem ganzen Zusammenhang nicht weiter besprochen wird. Wir dürfen überhaupt annehmen, daß es eben die außerordentlichen Vorträge sind, welche gleichsam das bewegliche Element bilden und daher auch eben so zu Ausschreitungen wie zu Verichtigungen den Anlaß geben. Wenn aber die anderen, die ihrer Natur nach einen mehr normalen Charakter haben, bei solchem Anlasse fast gar nicht zur Sprache kommen, so beweist das doch gewiß nicht, daß sie in der gewohnheitsmäßigen Einrichtung der Versammlungen nur eine untergeordnete Stellung eingenommen haben. Sie sind gerade in dieser Einrichtung das feste Element, zu welchem das Flüssige nur hinzutritt. Zwar sagt Paulus 14, 26 auch von Psalm und Lehre gerade wie von Prophetie und Sprachenreden, daß sie von jedem, das heißt von beliebigen Personen mitgebracht werden. Aber warum hat er, wenn er das Maas und die Ordnung der Vorträge bestimmt, nur über die letzteren Stücke Vorschriften zu geben, keine aber über das Lehren? Offenbar geht gerade hierin alles seinen

geregelten Gang, und ist eine gewisse Sicherheit von selbst gewährleistet.

Somit dürfen wir annehmen: wenn die Erbauungs-Versammlung gehalten wurde, so ist das Erste, was dazu gehört, Gebet und Lehre. Daran schließen sich die Offenbarungen der Propheten und weiterhin die Mittheilungen der Ekstatischen an, welche den Namen des Glossenredens führen. Beide letztere Mittheilungen sind ihrer Natur nach mehr zufällig und können fehlen, Gebet und Lehre aber sind diesem nicht eben so ausgesetzt und bilden schon darum den festen Bestandtheil. Dagegen würden wir über die Grenze des Gegebenen hinausgehen, wollten wir annehmen, daß die Lehre in der Hand bestimmter Personen, eines festen Amtes gelegen sei. Hiergegen spricht nicht bloß die Zusammenstellung in 14, 26 mit den Dingen, die individuell in die Versammlung gebracht werden, sondern wo möglich noch mehr der Ueberblick über die Thätigkeiten an der Gemeinde 12, 28: Apostel, Propheten, Lehrer, oder Röm. 12, 7: Weissagung, Dienstleistung, Lehren, Ermahnen. So wenig die Propheten ein Amt vorstellen, so wenig dürfen wir dies auch bei den Lehrern hier annehmen. Auch was 14, 6 gesagt ist, gehört noch hierher: „nun Brüder, wenn ich als Zungenredner zu euch komme, was werde ich euch nützen, soferne ich mich nicht an euch wende mit Offenbarung oder Erkenntnis, oder Weissagung oder Lehre?“ Wenn die einzelnen Äußerungen, welche hier genannt werden, noch so verschieden sind, so bleibt doch eben das gemeinsam, daß sie von freier Thätigkeit ausgehen, und darunter ist auch die Lehre im engeren Sinne mit einbegriffen. In keinem Falle war daher der belehrende Vortrag in der Versammlung das ausschließliche Recht eines bestimmten Amtes; er mochte möglicher Weise gewohnheitsmäßig Einem oder Einigen anheim fallen, deren Befähigung dazu anerkannt war, aber es war eine freiwillige Leistung und stets war das Eintreten eines anderen zulässig. Keine Spur führt auf den Bestand eines eigentlichen Lehramtes. Es leuchtet ein, wie natürlich dieses Verhältniß den Zuständen der ersten Zeit einer Gemeinde entspricht, der Zeit, in welcher auch die Personen für solche Thätigkeit sich erst heranbildeten. Ebenso ist aber auch bekannt, daß dasselbe wesentlich das nämliche ist, wie dort, wo das nächste Vorbild lag, nämlich in der jüdischen Synagoge.

Wir müssen aber noch einen Schritt weitergehen, und die Frage aufwerfen, ob diese Versammlungen nicht noch einen Bestandtheil gehabt haben, der im ersten Korintherbriefe gar nicht besprochen ist

und der überhaupt von Paulus nirgends ausdrücklich erwähnt wird, nämlich eine regelmäßige Vorlesung. Man nimmt dieses gern ohne weiteres an unter Berufung auf das Vorbild der Synagoge. Und diese Berufung hat ihre große Berechtigung, Nicht nur bei den älteren judenchristlichen Gemeinden liegt es nahe genug, daß die Gewohnheiten der Synagoge, wenigstens dem allgemeinen Rahmen nach und so weit es möglich war, auf die neuen Versammlungen übergingen. Es trifft dies sicher auch für die Versammlungen der Gemeinden zu, welche Paulus gegründet hat, ein Mann, der ganz Jude gewesen war, und der in einem gewissen Sinne nie aufhörte es zu sein. Und daß auch in einer späteren Zeit des apostolischen Zeitalters in gewissen Gemeinden eine Vorlesung den Kern der sonntäglichen Versammlung bildete, durften wir schon der Apokalypse entnehmen.

Von einer Art von Vorlesung, welche zweifellos in die Gemeinde gehört, ist in den Paulinischen Briefen ausdrücklich die Rede, nämlich von den Briefen des Apostels. Der erste Thessalonikerbrief soll den sämtlichen Brüdern der Gemeinde vorgelesen werden, 1 Thess. 5. 27. Die Briefe an die Kolosser und die Laodicener sollen von den Gemeinden ausgetauscht werden, damit, wenn jeder in der Gemeinde, welcher er gehört, verlesen ist, dies auch in der anderen geschehe, Kol. 4, 16. Vom Vorlesen des Briefes ist auch 2. Kor. 1, 13 die Rede. Vgl. auch 1. Kor. 5, 9, 16, 3. 2. Kor. 7, 8. 10, 9—11. Der erste Korintherbrief des Paulus ist nach Jahrzehnten in Korinth stets zur Hand vergl. Clem. Rom. I. ad Cor. 47. der fortgesetzte Gebrauch solcher Briefe in der Gemeinde ist die Grundlage ihrer Sammlung und der Bildung des Kanons von dieser Seite. Aber wenn die Vorlesung eines solchen Briefes auch sich wiederholte, regelmäßiger Bestandtheil dessen, was in den Versammlungen geschieht, ist sie doch ohne Zweifel nicht gewesen. Noch anders verhält es sich mit anderen Gemeindebriefen, den Geleits- und Empfehlungsbriefen so wie ähnlichen Schreiben von einer Gemeinde zur anderen, *ἐπιστολαὶ σπουδαῖαι*, 2. Kor. 3, 1. vgl. 2. Kor. 8, 19. 23. Dies sind reine Gelegenheitschreiben für den Augenblick und für bestimmte Zwecke. Sind diese erschöpft, so haben auch die Schreiben ihre Bedeutung erfüllt.

Wenn überhaupt eine regelmäßige Vorlesung stattfand, so weist uns in erster Linie Alles darauf hin, daß zu derselben die Schriften des Alten Testaments dienten. Bei dem Apostel Paulus

aber haben wir gerade hierüber durchaus keine Nachricht und der Gebrauch ist daher oft bezweifelt worden, aber es fragt sich, ob nicht Thatsachen vorliegen, aus welchen wir auf denselben schließen müssen.

Heidenchristliche Gemeinden mußten schon deswegen mit einem gewissen Maaße von Schriftenkenntniß versehen werden, weil dieses zur vollen Ueberzeugung von der Predigt von Christus überhaupt unentbehrlich war. Paulus erzählt uns 1. Kor. 15, 1—4, daß er bei der Verkündung des Evangeliums den Korinthern mitgetheilt hatte, wie Christus für unsere Sünden gestorben sei und wie er darauf am dritten Tage auferweckt worden sei, beides κατὰ τὰς γραφάς, was doch sicherlich mit einem Nachweise dieser Schrifterfüllung verbunden war. Im Römerbriefe steht vorne an zur Charakterisirung des Evangeliums, dessen Apostel er geworden ist, daß dasselbe in heiligen Schriften vorausverkündet war, und zwar mit der besonderen Beziehung auf die menschliche, David'sche Geburt des Sohnes Gottes. Auch auf dieser Seite also war mit der Verkündung des Evangeliums selbst die Einführung in diese heiligen Schriften gegeben. Der Beweis, daß das Evangelium von der Rechtfertigung durch die Gnade göttliche Wahrheit ist, daß vorher Alles unter der Sünde beschlossen ist, daß nicht das Gesetz, sondern das Evangelium der wahre Erbe der göttlichen Verheißungen ist, wird im Galaterbriefe, 3, 8. 22. 4, 30 aus der Schrift geführt. Alles dieses geschieht für Heidenchristen. Es mußten diesen also nicht bloß gewisse Hauptstücke der Schrift mitgetheilt werden, sie mußten vielmehr weitergehend in dieselbe eingeführt werden. Wenn die ersten und Hauptsätze des Evangeliums auf sie gegründet waren, und ihre Ueberzeugung darauf beruhen sollte, so war es eine der ersten Aufgaben, sie möglichst mit der Schrift bekannt zu machen. Und wo konnte dies geschehen, als eben in der Gemeindeversammlung?

Paulus citirt bekanntlich in der Regel, wie die Schriftsteller des Neuen Testaments überhaupt die alttestamentlichen Stellen, mit der Formel: γέγραπται. Hier und da auch kurzweg mit: γρησιν oder λέγει. Die letztere Form setzt überall voraus, daß die Quelle angeführter Worte bekannt ist. Bezeichnend ist daher in unserem Falle der Gebrauch, weil darin liegt, daß wo eine geschriebene Autorität für eine apostolische Gemeinde angeführt wird, dieses selbstverständlich keine andere als das Alte Testament ist. Ganz eben darauf führt aber auch die Formel γέγραπται, in ihrer technischen und ausschließlichen Anwendung. Dieser Anwendung entspricht, daß die alttestamentlichen

Schriften als die heiligen Schriften des Glaubens *ἡ γραφή* schlechtweg sind, Röm. 4, 3. 9, 17. 10, 11. Gal. 3, 8. 22. 4, 30. Das Gewicht dieses Charakters wird eingefügt, wenn ein Ausspruch der Schrift heißt: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*, 1. Kor. 15, 54. Paulus citirt auch einzelne Theile und Bücher der Schrift mit Namen, das Gesetz oder Moses, die Propheten im Ganzen und die einzelnen Bücher, David für Psalmen, Gesetz und Propheten für das Ganze, oder auch *ὁ νόμος* für das Ganze, vgl. für Letzteres Röm. 3, 19. 20. 1. Kor. 14, 21. Immer ist es das geschriebene Wort, der Spruch der Schrift, auf welchen verwiesen wird, auf dessen Ansehen der Beweis gegründet ist. Dies allein schon führt mit Nothwendigkeit darauf, daß diese Schrift beständig verlesen, daß die Gemeinde in dieselbe eingeführt wird. Es giebt hier keinen Priester- und Gelehrtenstand, welchem dieses Heiligthum der Religion ausschließlich anvertraut wäre, um daraus das Heilige anzuordnen und zu richten. So war es schon bei den Juden nicht, sondern jeder sollte das Gesetz kennen, um danach zu leben. So ist es noch vielmehr hier. Und wenn der Apostel jetzt Mose, jetzt David, jetzt diesen und dann jenen Propheten anführt, so beweist schon diese Art der Anführung, daß er sich hier in einem Buche bewegt, in welchem seine Leser heimisch sind oder doch heimisch sein sollen.

Es gilt dies von jeder Anwendung, welche überhaupt für die neue Religion wesentlich ist, einen für sie erheblichen Gegenstand betrifft. Es gilt insbesondere bei allen wesentlichen Glaubenssätzen, welche durch diese Anwendung bewiesen werden sollen. Immerhin aber konnte man in diesem Falle sich noch vorstellen, daß die Gemeinde von dem Worte des Lehrers abhängig bleibe, und auch nur durch seine Vermittelung zu erfahren brauche, was aus dem heiligen Buche von entscheidenden Glaubenssätzen für sie zu entnehmen ist. Anders schon liegt die Sache, wenn wir nun finden, daß auch die Belehrung für praktische Fragen aller Art, die Anweisung für das tägliche Leben aus demselben entnommen oder doch durch seine Worte gestützt wird. Daß dies aber geschehen ist, dafür bietet gerade der erste Korintherbrief schlagende Belege. Die Warnung vor der Unzucht wird hier 6, 19 im letzten Grunde auf die Schöpfungsgeschichte gebaut. Dafür, daß der Lehrer des Evangeliums belohnt werden soll, wird auf bekannte Aussprüche des Gesetzes verwiesen 9, 8. 13. Für das Band, welches nach der israelitischen Ordnung durch das Genießen des Opfers eintritt, wird der Ausspruch des Gesetzes selbst angeführt.

Eben so für die Würdigung des Gassenlebens 14, 21 und für das Schweigen der Frauen in der Versammlung 14, 34, wie für die Pflicht derselben, dort nur mit bedecktem Haupte zu erscheinen, 11, 8. Eben so im zweiten Korintherbriefe 6, 16—18 in Betreff des Verhaltens zu der übrigen Welt der Ungläubigen, 8, 14 und 9, 9 für die Pflicht der Mildthätigkeit. Mit einem Worte, das Gesetz oder vielmehr die heilige Schrift war und blieb die Quelle der Moral, das Buch, aus welchem die Grundsätze und Regeln alles sittlichen Verhaltens geschöpft und bestätigt wurden. Dieses heilige Buch mußte auf dem nächsten und sichersten Weg der Gemeinde mitgetheilt werden.

Nur unter der Voraussetzung, daß dies geschieht, kann sich dann Paulus in seiner Belehrung darauf berufen, daß dies ja nicht nur überhaupt geschrieben, sondern daß es für sie, die Christen, geschrieben sei. So sagt er 1. Kor. 10, 11, — „Geschrieben ist es zur Warnung für uns“ und Röm. 4, 23: „es ist aber nicht um seinetwillen allein geschrieben, sondern auch um unsertwillen.“ — Nur unter dieser Voraussetzung auch ist es zu erklären, daß der Apostel die Kenntniß der Schrift bei seinen Lesern, und zwar da, wo er es sicher nicht vorzugsweise mit geborenen Juden zu thun hat, vorausgesetzt, und ihnen dieselbe zur Pflicht macht. Dies geschieht nicht nur in der Art der Anwendung, der Beziehung auf geläufige Dinge, sondern es wird mit ausdrücklichen Worten gesagt, wenn der Apostel seine Leser fragt, ob sie denn nicht wüßten, was geschrieben steht, so 1 Kor. 6, 16. 9, 13., oder wenn er ihnen sagt: er dürfe doch die Gesetzeskenntniß bei ihnen voraussetzen, Röm. 7, 1., oder aber ihnen selbst vorhält, ob sie das Gesetz denn nicht hören, das heißt nicht mit Verständniß aufmerken, Gal. 4, 21.

Beachtenswerth ist noch, wie sich Paulus 2. Kor. 3 über die Vorlesung des Gesetzes ausdrückt. Wo er diese als bestehend voraussetzt, V. 15, geht dies nur auf die Juden. Der scharfe Begriff des Dienstes am alten Bunde, der Gegensatz von Buchstabe und Geist V. 6., der Nachdruck mit dem auf das Ende des ersten hingewiesen wird, 11. 14, könnte sogar darauf führen, daß auch die Vorlesung desselben ihr Ende erreicht habe. Aber eine feinere Untersuchung des Gedankenganges des Apostels führt doch nicht hierauf; denn die Vernichtung gehört zu dem Inhalt des alten Bundes selbst, die Vorlesung selbst muß zu ihrer Erkenntniß führen, wenn sie nur nicht durch die Verhüllung des Herzens gehindert wird, 15. Was durch

die Befehrer weggenommen werden soll, ist nur die Decke, die dem richtigen Verständniß im Wege steht, 16.

Die Wahrscheinlichkeit, welche sich aus allem diesem dafür ergibt, daß die heiligen Schriften in den Versammlungen gelesen wurden, erhält nun von anderer Seite in den synoptischen Evangelien eine Bestätigung. In der großen Zukunftsrede ist sowohl bei Matthäus 24, 15 als bei Markus das Citat aus Daniel 9, 27, über den Gräuel der Verwüstung, mit der Einschaltung gegeben: „Der Leser merke auf“, und darunter ist ohne Zweifel der Vorleser des Propheten verstanden, der hierdurch aufgefördert wird, über diese Stelle nicht etwa kurz wegzugehen, sondern die Bedeutung derselben nach dieser gegenwärtigen Auslegung zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Jedenfalls darf man nicht den Leser des Evangeliums überhaupt verstehen, für welchen die Aufforderung selbst keinen Sinn hat, — oder was sollte dieser gerade hierbei Besonderes thun? Die geforderte Aufmerksamkeit muß aber doch eine Handlung bedeuten. Zwar ist der Prophet Daniel nur bei Matthäus genannt, aber daraus läßt sich um so weniger folgern, daß er nicht ursprünglich in den Text gehöre, als der Text des Markus überhaupt nicht primär ist. Ferner ist *ὁ ἀναγινώσκων* gewiß so gut der Vorleser, als er es zum Beispiel in Apokal. 1, 3 ist, wo er geradezu den Zuhörern gegenübersteht. Und endlich beweist der Zusammenhang, daß es nicht auf den Vorleser in der Synagoge gehen kann, sondern nur in einer Christenversammlung. Aber ist nicht etwa das Wort in Apostelgesch. 15, 21 ein Beweis, daß nur in der Synagoge Moses gelesen wurde? Doch nur dann, wenn wir nach der Rede, welcher dasselbe angehört, uns die apostolischen Gemeindezustände überhaupt vorstellen dürfen¹⁾. Selbstständige Gemeinden neben der Synagoge würde es dann überhaupt nicht geben, am wenigsten heidenchristliche; sondern die Heidenchristen wären, nur wie Proselyten neben der Synagoge, zu welcher die gläubigen Juden gehören, vgl. Apostelgesch. 21, 24–25.

Außer den Schriften des alten Bundes gab es in der apostolischen Zeit keine anderen, welche das Ansehen von heiligen Schriften gehabt hätten. Aber der Proceß der Bildung einer neuen Gattung hatte doch jedenfalls schon begonnen. Mit dem Tode Jesu beruhete der Glaube seiner Anhänger auf einer Ueberlieferung, er hatte angefangen ein historischer zu werden. Sein Wort war in allen Fällen ein

¹⁾ S. Jahrbücher 1873, S. 226 (das Apostelconcil).

maafgebendes, seine Geschichte ein Problem des religiösen Glaubens, die Ueberlieferung wurde für diesen Glauben nothwendiges Mittel, sie mußte bald ein Heiligthum werden, welchem sich sorgfältige Pflege zuwandte. Auch diese Ueberlieferung geht die ganze Gemeinde an, und es handelte sich darum, sie derselben zuzueignen. Die gleichen Gründe, welche uns die Annahme nahe legen, daß in den Versammlungen eine Vorlesung aus den heiligen Schriften des alten Bundes stattfand, lassen sich wenigstens zum Theil auch dafür verwenden, daß auch eine regelmäßige Mittheilung von Worten Jesu oder überhaupt von den Dingen, welche in unseren Evangelien enthalten sind, stattgefunden habe. Man kann auch hier ganz ähnlich aus dem Bedürfnisse der Mittheilung und aus der Thatsache der Kenntniffe auf eine Gewohnheit schließen, welche jenem Bedürfnisse entspricht und diese Thatsache erklärt. Aber hier stehen wir sofort vor der Frage, wie lange diese evangelische Mittheilung sich ausschließlich oder vorherrschend in der Form der mündlichen Ueberlieferung bewegte. Eine Vorlesung in der Gemeinde als Gewohnheit ist nur dann anzunehmen, wenn schriftliche Aufzeichnungen von einer gewissen Festigkeit bestanden. Sind diese noch gar nicht vorhanden, ist die mündliche Ueberlieferung allein herrschend, so giebt es auch noch keine feste und regelmäßige Form dieser Mittheilung. Aber auch wenn es Schriften zwar gab, wenn diese aber noch gleichsam flüßig waren unter dem Einflusse der mündlichen Erzählung, müssen wir denselben Schluß machen. Nur dann, wenn sie die letztere zum Stillstande gebracht hatten, und so zu eigenem Ansehen gelangt waren, mag es sich anders verhalten.

Mit dieser Frage steht zunächst die Vorfrage im engsten Zusammenhange, ob es in dieser Zeit ein eigenes Amt gab, welchem die Mittheilung der Geschichte und der Worte Jesu auslag, ob wir den Namen *εὐαγγελιστής* auf ein solches Amt deuten dürfen. Wir finden den Namen Evangelisten im Epheserbrieve 4, 11, im zweiten Timotheusbrieve 4, 5 und in der Apostelgeschichte 21, 8. Alle diese Schriften gehören einer späteren Zeit an. Aber wollten wir auch den Titel des Evangelisten von ihnen aus in eine frühere Zeit zurückdatiren, so geben sie uns doch kein Recht, denselben in jenem beschränkten Sinne zu nehmen. Schon die Zusammenstellung in Epheser 4, 11 weist auf eine viel allgemeinere Function hin. Im zweiten Timotheusbriefe aber ist Timotheus selbst der Evangelist und seine Bestimmung soll doch gewiß damit nicht auf das Erzählen eingeschränkt werden.

Eben so ist der Beruf des Philippus in der Apostelgeschichte ein viel weiterer. Die Evangelisten sind offenbar in allen diesen Fällen Sendboten des Evangeliums überhaupt ¹⁾. Die Handlung *εὐαγγελίζου* aber ist in den klassischen Paulusbriefen, und eben so noch auch in den Lukaschriften und im Epheserbriefe nichts Anderes, als die erste Predigt von Jesus oder die Missionspredigt, ohne eine solche Beschränkung der Aufgabe, wenn auch selbstverständlich die historische Stunde darin begriffen ist. Wir müssen daher die Vorstellung von besonderen Evangelisierzählern, soweit sie sich auf diesen Begriff der Evangelisten gründet, fallen lassen, und eben damit ist auch gegeben, daß von dieser Seite aus sich kein Schluß auf die Art der Ueberlieferung von Jesus ziehen läßt.

Das ganze Verfahren Jesu, so wie es sich uns historisch sicher erkennen läßt, gab keine Veranlassung zu schriftlicher Aufzeichnung. Auch nach seinem Scheiden ist diese gewiß um so weniger sofort eingetreten, als man in der vollen Erwartung seiner baldigen Wiederkunft lebte; dagegen konnte und mußte nach dem natürlichen Gange der Dinge das Bedürfniß von dem Augenblicke an eintreten, als das *εὐαγγελίζου*, die Verkündigung von Jesus, in die Hände von neuen Männern überging und diese dieselbe unter den Heiden betrieben. In der Urgemeinde waren nicht bloß die Urapostel selbst die Träger der mündlichen Ueberlieferung gewesen und geblieben, sondern sie bildeten auch eine Schule, in welcher diese ohne Schwierigkeit sich fortpflanzte. Schon Paulus selbst, der nicht aus dieser Schule hervorging, und der mit der Urgemeinde, oder vielmehr den Uraposteln, nur kurzen und vorübergehenden Verkehr gehabt hatte, befand sich in einer anderen Lage. Als er aber nun im fremden Lande neue Gehilfen annahm, welche mit ihm und bald auch selbstständig für ihn arbeiteten, trat dies noch in viel höherem Maaße ein, und die Vermuthung wird berechtigt, daß man jetzt angefangen habe, sich mit Aufzeichnungen zu helfen. Denn einen genügenden mündlichen Unterricht an der Quelle hatte Paulus selbst nicht empfangen, und noch weniger konnte er denselben geben. Es ist dies ohne Zweifel einer der wichtigsten Angriffspunkte judaistischer Gegner gegen Paulus geworden. Worauf kann die sogenannte Christuspartei in Korinth anders beruhen, als eben darauf, daß diese Gegner ihm die richtige Ueberlieferung von Christus bestritten, und sich selbst unter dem Titel der=

2) Vgl. Jahrb. 1873 S. 666. (Kirchen-Versaffung des apostol. Zeitalters).

selben einführten? Es ist immerhin nur eine ausweichende Erwiderung von seiner Seite, wenn er sich hiegegen darauf beruft, daß er den auferstandenen Christus gesehen hat, 1. Kor. 9, 1, oder daß er eben so gut wie jene an Christus glaubt und in seinem Dienste steht, 2. Kor. 10, 7. 11. 23. Eben damit hängt zusammen, daß er der persönlichen und persönlich vermittelten Bekanntschaft mit ihm, dem einstigen Kennen Christi nach dem Fleische, aus tieferen Gründen den Werth bestreitet, 2. Kor. 5, 16. Uebrigens würden wir vollkommen irre gehen, wenn wir daraus schließen wollten, daß er die geschichtliche Ueberlieferung von Christus bei Seite geschoben und von derselben thatsächlich nur den geringsten Gebrauch gemacht, daß er sich allein an die entscheidenden Thatfachen der Geburt, des Kreuzestodes und der Auferstehung, ihres Heilswerthes wegen, gehalten habe. Dies widerlegt sich schon dadurch, daß die Anklänge an Worte Jesu in den Paulinischen Briefen gar nicht selten sind, und daher diese Stoffe offenbar im apostolischen Unterrichte auch von ihm verwendet wurden. Nur in seltenen Fällen allerdings hat er sich in den Briefen ausdrücklich darauf bezogen, dann aber allerdings mit einer Feierlichkeit, welche um so bedeutsamer ist. Es ist ein Glaubenssatz für ihn nach 1. Thessal. 4, 14, daß Gott die Entschlafenen durch Christus mit diesem in sein Reich bringen wird, und diesen Glaubenssatz, als solchen, beweist er 15 durch ein Wort des Herrn, er kann ihnen dieses *ἐν λόγῳ κυρίου* sagen. Auf einem anderen Boden führt er eben so die Grundlage der christlichen Sitte, auf ein Wort des Herrn zurück. 1. Kor. 7, 10 f., daß es für die gläubigen Ehegatten keine Scheidung giebt. Das befiehlt ihnen der Herr, nicht bloß er, der Apostel. Anderes, wofür es kein Wort des Herrn giebt, verordnet er selbst, V. 12, und er stellt es mit dieser Erklärung unter jenes Gebot, welches vom Herrn stammt. Er hat also in Fragen des Glaubens und des Lebens aus diesen überlieferten Worten die höchste Entscheidung geschöpft, den abschließenden Beweis geführt. So hat er auch das Herrnmahl in Korinth eingeführt, auf Grund einer Ueberlieferung, welche er auf den Herrn zurückführte und welche er den Gläubigen als solche mitgetheilt hat, 1. Kor. 11, 23; *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* und *παρέδωκα ὑμῖν*, sind technische Ausdrücke. Hier wiederholt er diese Mittheilung in ihrem ganze Umfange, und was er damit giebt, 23 ff., ist unstreitig ein formulirter Text, ohne Zweifel eben derselbe, welchen er anfangs gebraucht hatte. Daß die Erzählung nicht frei aus dem Gedächtnisse gegeben wird, sondern formulirt

ist, ergibt sich schon unzweideutig aus dem Eingange: der Herr Jesus, in der Nacht, in welcher er verrathen wurde 2c. Denn diese einleitende Bemerkung gehört nicht nothwendig zur Hauptsache, eben so liegt auch im Zusammenhange seiner jetzigen Darstellung kein Anlaß, in der Bezeichnung des Zeitpunktes gerade dieses Moment hervorzuheben, sein Bericht bekundet damit vielmehr offenbar die Abhängigkeit von einem gegebenen Texte. Wie er dazu gekommen ist, wird vollkommen einleuchtend, wenn wir sehen, wie Matth. 26, 21—25. Mark. 14, 18—21, die Erzählung von der Bezeichnung des Verräthers unmittelbar vorausgeht, Luk. 22, 21—23 aber nachfolgt, so daß auch hier trotz der Umstellung der Zusammenhang erhalten ist. Ferner aber kann auch die überraschende Ähnlichkeit zwischen dem Paulustext und dem Lukastext in der Formulirung der Einsetzungsworte selbst auf eine gemeinschaftliche Quelle hinweisen, doch ist dies nicht entscheidend, da der Verfasser des dritten Evangeliums die Paulusbrieфе ohne Zweifel gekannt und benutzt hat. Aber auch ohne dieses steht durch diese Anführung fest, daß Paulus bei seinem Unterrichte sich formulirter Ueberlieferungen über die Worte des Herrn bediente. Und sie läßt mit großer Wahrscheinlichkeit auch den Schluß ziehen, daß er hierzu schon schriftliche Aufzeichnungen gehabt und gebraucht hat.

Wie es mit der Ueberlieferungsweise des evangelischen Stoffes im apostolischen Zeitalter stand, muß sich indessen auch noch aus unseren Evangelien, welche doch aus dieser Ueberlieferung geschöpft haben, erkennen lassen. Hier kann nun vor Allem darüber kein Zweifel sein, daß schriftliche Aufzeichnungen schon vor der Zerstörung Jerusalems stattgefunden haben. Unter den Stoffen, welche mit der Zeitgeschichte und Zeitlage in engerer Verbindung stehen, nehmen die Zukunftsreden den ersten Rang ein. Wie aber diese uns in unseren synoptischen Reden vorliegen, setzen sie überall eine Fassung voraus, die nur vor der Zerstörung Jerusalems so entstanden sein kann. Die merckliche Abhängigkeit des jetzigen Textes aber von dieser Fassung läßt sich nur erklären, wenn dieselbe bereits geschrieben vorlag. Hätte sie sich noch im freien Flusse der mündlichen Ueberlieferung befunden, so hätte sich auch die Umbildung ohne Zweifel so vollzogen, daß die Spuren der älteren Fassung verwischt worden wären. Aber der Bestand unserer synoptischen Evangelien läßt uns noch mehr erkennen. Wir sehen insbesondere an den Sprüchen Jesu oder den Redestücken der Evangelien sehr deutlich, daß sie aus Quellen schöpfen, in welchen

sich bald die Spuren der mündlichen Ueberlieferung, bald die der schriftlichen Bearbeitung wahrnehmen lassen. Die großen Redeparallelen in unserem ersten und in unserem dritten Evangelium beweisen von selbst zwar, daß hier schon mehrfache Aufzeichnung eines und desselben Stoffes vorliegt, aber auch, daß diese Aufzeichnungen noch unter dem Einflusse der lebendigen mündlichen Tradition stehen. Die Redestücke bei Matthäus lassen meist einen geschlossenen Körper erkennen, der jedoch an bestimmtem Orte noch der beständigen Erweiterung offen war. Fast lehrreicher noch ist das dritte Evangelium eben so wohl zum Beweise der überlegten schriftlichen Bearbeitung, wie der freien Beweglichkeit mündlichen Vortrages. Charakteristisch nach beiden Seiten hin sind vor Allem die verschiedenartigen Motive der Zusammenstellung, und zwar muß dies der Natur der Sache nach vorzüglich da gelten, wo diese Zusammenstellung überhaupt nicht ursprünglich in der Sache liegt, sondern erst in der Reproduktion geworden ist. Die mündliche Ueberlieferung vermag nach ganz zufälligen, nur in ihr selbst begründeten, die Leichtigkeit der Wiedergebung bedingenden Motiven zusammenzustellen. Da ist es vielleicht nur der Gleichklang des Wortes oder die Gleichartigkeit des Bildes, wodurch Sprüche von ganz verschiedenem Inhalt zusammengeführt sind. Das zutreffendste Beispiel dieser Art sind die Sprüche Luk. 11, 33 und 34–36, welche nichts miteinander gemeinsam haben, als das Bild von einem leuchtenden Lichte. Der Eine mahnt unter diesem Bilde, den rechten für das Allgemeine wirksamen Gebrauch von den eigenen Gaben zu machen. Der Andere weist durch das zusammengefügte Bild vom Lichte und vom Auge im Leibe darauf hin, was davon für das ganze Leben des Menschen abhängt, wenn dieses in seinem beherrschenden inneren Mittelpunkt in Licht getaucht, Licht geworden ist. Ganz äußerlich ist so auch die Verbindung der Sprüche Luk. 12, 9. 10. Im ersten heißt es, daß der, welcher Jesus vor den Menschen verleugnet, auch seinerseits verleugnet werden soll vor den Engeln Gottes. Im folgenden ist gesagt, daß sogar eine Rede gegen ihn, gegen den Sohn des Menschen, Vergebung finden soll, und nur die Lästerung des heiligen Geistes keine. Hiermit ist der erste Satz abgeschwächt, und beide Sätze gehören offenbar einem ganz verschiedenen Zusammenhange an. Es ist nur die Strafdrohung über das Verhalten im Glaubensbekenntniß, was beide einander ähnlich macht und ihre Verbindung herbeigeführt hat. Noch in einem anderen Fall ist wiederum der Spruch verwendet, daß das Licht im Raume

zu allgemeiner Nutzbarkeit aufgestellt werden soll, Luk. 8, 16. Es ist aber damit hier der andere verbunden, daß Alles, was verborgen ist, ganz sicher offenbar werden, an's Licht gezogen werden wird, 17. Dem Gedanken nach ist auch hier ein gewisses Mißverhältniß nicht zu verkennen. Nur die allgemeine Vorstellung vom Beleuchten und Beleuchtetwerden hat beide Sätze zusammengeführt. In diesen und ähnlichen Fällen ist die Macht der mündlichen Ueberlieferung nicht zu verkennen. Kunstlos und absichtslos gruppirt sie nach äußerlichen Motiven. Heterogene Gedanken werden durch den Gleichklang, durch eine verwandte Vorstellung zusammengeführt, und nur die Macht der Ueberlieferung ist dann stark genug, die Verbindung lange hin aufrecht zu halten.

Ganz anderer Art ist dagegen im gleichen Evangelium die Verbindung von Redestücken in anderen Fällen, wo dieselben doch eben so gewiß nicht ursprünglich zusammengehört haben. Nehmen wir beispielsweise den Abschnitt Luk. 14, 7—24, so treten uns zuvörderst zwei Gruppen von Sprüchen entgegen 7—11 und 12—14, mit Sittenregeln, auf Gastmähler bezüglich, die Geladenen zur Bescheidenheit, den Wirth zur uneigennütigen Gastfreiheit gegen Arme in Hoffnung der Vergeltung Gottes auffordernd. Daran aber schließt sich 15 ff. die Parabel vom großen Gastmahl und den Einladungen zu demselben. Hier ist es doch nicht bloß Name und Begriff des Gastmahles, das einmal als Wirklichkeit, das anderemal als Bild gebraucht, was die Stoffe verbindet. Schon jene Lebensregeln sind symbolisch gewendet; die Demuth des Geladenen ist auf Reich und Ruf Gottes zu beziehen, die Gastfreiheit als Aussaat auf das ewige Leben gedacht, diese Stücke also sind zum mindesten doppelsinnig und offenbar schon für den Zusammenhang mit dem Folgenden, wo es sich fragelos nur um das Reich Gottes unter dem Bilde des Gastmahles handelt, so verarbeitet. Da weist nun eben die ganze Verarbeitung ursprünglich verschiedenartiger Stoffe auf eine schriftliche Aufzeichnung hin. Der Zweck der Zusammenstellung aber erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, welche Bedeutung im Leben der Christen dieses Zeitalters das gemeinsame Mahl hatte, und wie man dasselbe gleichzeitig eben so zu Uebung geselliger Tugend, wie zur Betrachtung der himmlischen Zukunft unter dem Bilde des eigenen Zusammenseins Veranlassung gab. So ist es demnach dieser praktische Anlaß, welcher die Anordnung geleitet hat, und eben darum ist auch wahrscheinlich, daß die Aufzeichnung selbst den Gebrauch zum Gemeindeunterricht im Auge hat.

Ein dem vorigen ganz ähnliches Beispiel geben uns die Nebestücke, welche Luk. 12, 13 ff. aneinander gereiht sind. Den Anfang macht der Bescheid Jesu auf die Forderung, einen Erbstreit zu schlichten, darauf folgt das lehrende Beispiel von dem reichen Manne, dessen Feld wohl getragen, dann 22 ff. die Sprüche über die irdische Sorge und den himmlischen Schatz, und endlich 35 ff. und 41 ff. die Mahnung zur Bereitschaft auf das unvermuthete Kommen des Herrn zu seinen Knechten. Der Zusammenhang der Gedanken ist klar, aber eben so klar ist es, daß diese mannigfaltigen Bestandtheile hier in einer wohlüberlegten Folge zu einem einheitlichen Lehrstücke zusammengestellt sind. Und zwar ist die Methode dieselbe wie im vorigen Falle. Den Anfang bilden einfache Lebensregeln über den Besitz, welche aber schon die Wendung auf die höchsten Gesichtspunkte der christlichen Gesinnung nehmen, und der Schluß führt dahin, daß der Jünger Jesu überhaupt Verwalter seines Herrn ist, und wie er es sein soll. So sind auch hier deutlich die Stoffe zusammengeschrieben zum Zwecke und nach dem Bedürfnisse eines aufsteigenden Unterrichtes der Gemeinde.

Aber nicht nur an der Zusammenstellung der Sprüche, sondern auch am Inhalte selbst läßt sich die Folge schriftlicher Ueberlieferung zuweilen insoferne erkennen, als derselbe Zusätze und Veränderungen zeigt, welche sich am besten dadurch erklären, daß erläuternde Bemerkungen zuerst dem Texte beige geschrieben wurden und nachher Eingang in diesen selbst gefunden haben, denn dieses Eindringen solcher Modificationen geht am leichtesten auf dem Wege der Schrift vor sich, ja gerade dann, wenn eine mündliche Mittheilung in Schrift übertragen wird. Eine derartige Erläuterung ist zweifellos, Luk. 5, 32, der Zusatz: „zur Buße“, bei dem Spruche: ich bin nicht gekommen Gerechte zu rufen, sondern Sünder. Denn der Spruch hat denselben ursprünglich gewiß nicht enthalten, und ist auch anfangs ohne denselben im Umlaufe gewesen, vgl. Matth. 9, 13. Ganz so verhält es sich mit dem Spruche, Luk. 5, 39: „und Niemand, der alten getrunken, mag neuen! er sagt: der alte ist besser“. Es ist hier wohl ein Sprichwort des gemeinen Lebens verwendet, und zwar in dem allegorischen Sinne, wonach es die Abneigung der Juden gegen das Christenthum erklären kann. Aber diese Bemerkung ist ebenfalls nicht ursprünglich. Weder paßt sie zu dem Vorhergehenden, noch hat wohl Jesus zu seiner Zeit schon in dieser Art sich über die Juden ausgesprochen. Auch stand sie früher nicht bei den vorhergehenden

Sprüchen, vgl. Matth. 9, 16 ff., Mark. 2, 21 ff. Sie stammt aus der Zeit des Heidenchristenthums, in welcher man sich zu erklären gewöhnt, warum die meisten Juden nicht auf das Evangelium eingehen; sie ist aber dem Texte gegenüber eine Glosse. Eine solche Erläuterung, die in den Text selbst eindrang, ist es auch, wenn wir Luk. 8, 18 lesen: wer da nicht hat, dem wird auch genommen werden, was er zu haben „meint“, statt: es wird ihm auch genommen werden, was er hat, vgl. Luk. 19, 26. Matth. 13, 12. Mark. 4, 25. Es giebt aber noch andere solche Erläuterungen, welche nicht nur diese Ursprungsweise überhaupt, sondern auch die Zeit derselben recht deutlich erkennen lassen. In den Sprüchen, mit welchen Jesus seine Jünger anwies, wie sie sich bei der Verkündigung des Evangeliums benehmen sollen, ist auch die Vorschrift enthalten, in dem Hause, welches ihnen gastliche Aufnahme gewährt, so lange zu bleiben, bis sie überhaupt diesen Ort wieder verlassen, vgl. Matth. 10, 11: Wenn nun hierauf 10, 7 auch noch beigelegt ist: sie sollen von den Leuten zu essen und zu trinken annehmen, weil der Arbeiter seines Lohnes werth sei, so ist doch diese Anweisung über das Essen und Trinken im fremden Hause offenbar ein erläuternder Zusatz mit einer Nebenbeziehung, welche den Ursprung aus dem Gedankenkreise der Paulinischen Schule nicht verkennen läßt. Als eine Glosse haben wahrscheinlich auch die Sprüche Luk. 16, 17. 18 ihre jetzige Stelle gefunden. Der Text selbst handelt von der falschen Selbstrechtfertigung und vom Ende des Gesetzes. Die Sprüche aber von der Fortdauer des letzteren und von dem Verbote der Scheidung sind beige geschrieben als Grundlage weiterer mehrseitiger Erörterungen über das jetzige Verhältniß zum Gesetze. Sie bilden gleichsam das Thema für eine erschöpfende Behandlung dieses Gegenstandes, und ihre Zusammenstellung läßt den zu Grunde liegenden Vehrzzweck deutlich erkennen.

Eben so werden wir an ein praktisches Anliegen des Apostels für die Gemeinde erinnert durch die nachdrückliche Art, mit welcher in Luk. 22, 20 vgl. 17 hervorgehoben ist, daß der Becher, welchen Jesus als den Becher des neuen Bundes segnete, erst nach der Mahlzeit gereicht wird und nichts mit dem Becher zur Mahlzeit selbst zu thun hat, welchen Jesus zuvor segnet. Diese Darstellung erinnert an die Anweisung des Apostels, daß die Gedächtnißfeier des Todes Christi durch Brod und Wein nicht mit der Mahlzeit verbunden werden solle. Ist die Darstellung für diesen Zweck verfaßt, so ist sie ohne Zweifel auch zur Förderung desselben der Gemeinde so mit-

getheilt worden. Diese und manche andere Beispiele mögen zunächst die schriftliche Aufzeichnung, aber auch schon einen gewissen Versammlungsgebrauch der evangelischen Ueberlieferung in der ersten Heidenkirche beweisen.

Das Ergebnis ist daher, daß in der paulinischen Zeit die mündliche evangelische Ueberlieferung in die schriftliche Aufzeichnung überging oder schon übergegangen war, und daß diese Aufzeichnung bestimmten Vehrzwecken diente und durch diese bedingt ist. Aber damit ist noch keineswegs gegeben, daß auch eine regelmäßige Vorlesung in den Versammlungen stattfand. Im Gegentheile zeigen diese Schriften noch in keiner Weise diejenige abgeschlossene Form, welche dazu erforderlich wäre; daß diese Form noch nicht gewonnen war, beweist eben so wohl die Beweglichkeit, in welcher die einzelnen Stücke und ihre Bestandtheile erscheinen, als insbesondere das Verhältniß der Matthäus- und der Lukasreden. Nicht um eine Vorlesung kann es sich demnach handeln, sondern um die Mittheilung in einem Vortrage. Sie gehören in das Gebiet der persönlichen *παράδοσις* der Lehrer, auf welche sich der Apostel Paulus in Ansehung des Abendmahls und der Auferstehung Jesu bezieht, und an welche er in umfassendem Sinne 1. Kor. 11, 2 erinnert. Der Vortrag aber, in welchem sie ihren Platz finden, ist der belehrende, die *διδασχὴ*, 1. Kor. 14, 6. 26, vgl. die *διδασκαλία* Röm. 12, 7. Hier konnte die Mittheilung der Worte des Herrn mündlich eben so in das, was der Lehrer von sich aus gab, eingefügt werden, wie es Paulus schriftlich in dem angezogenen Beispiele, 1. Kor. 7, thut, oder aber es konnten einige Stücke dieser evangelischen Ueberlieferung dem ganzen Vortrage zu Grunde gelegt werden, sowie wir es an den einzelnen Lehrstücken im Lukasevangelium noch wahrnehmen können. Alle Aufzeichnungen, welche so zuerst verfaßt und gebraucht wurden, gehören daher noch zu jener ursprünglichen *παράδοσις*, von welcher Lukas, Ev. 1, 2, als der Quelle der eigentlichen Evangelienchriften redet, und innerhalb welcher die Schrift einen formalen Unterschied noch nicht bildet. Das Maas, welches diese Gattung von Mittheilungen in den Versammlungen hatte, ist selbstverständlich ein sehr verschiedenartiges, und um so leichter konnte es geschehen, daß das Anerbieten neuer und reicherer Mittheilung zur Agitation in einer Gemeinde diente.

Durch die vorige Erörterung sind wir von selbst bei den Vorträgen in der Versammlung und zwar zunächst dem Lehrvortrage angelangt, der nach 1. Kor. 14, 26 zu den regelmäßigen Formen der

Mittheilung in den Versammlungen gehört, vgl. auch 14, 6. Aber er ist von Paulus um so kürzer erwähnt, je weniger in diesem Stücke Anlaß zu Ausschreitungen und daher auch zur Regelung von seiner Seite gegeben war. Zu diesem Vortrage gehören ohne Zweifel die praktischen Anordnungen, auf welche sich Paulus 1. Kor. 2, 17 be- ruft. Die Mittheilung der *ὁδοί*, wie Paulus sagt, daß er sie überall in allen Gemeinden lehre, 1. Kor. 4, 17, als *ὁδοί ἐν χριστιῶ*, wie er sie bezeichnet, und damit von der jüdischen Halacha unterschieden. Sie bilden die neue christliche *παράδοσις*. Daran erinnert Paulus 1. Thessal. 4, 1: „wir bitten und mahnen euch —, daß ihr immerzu fortfaht zu wandeln, wie ihr von uns gehört habt, daß es sein muß, um Gott zu gefallen, — ihr wisset ja, was wir euch anbefohlen haben durch den Herrn Jesus.“ Dieser Vortrag wird dann auch von selbst zur *παράκλησις*, Ermahnung, wie sie Röm. 12, 7, 8 mit aufgezählt ist; doch mag dahin gestellt bleiben, ob die letztere als eine öffentliche an die Gemeinde gerichtete zu denken ist. Dagegen gehören dem Vortrage sicher diejenigen Aeußerungen des Geistes an, welche der Apostel 1. Kor. 12, 8 aufführt, nämlich der *λόγος σοφίας* und der *λόγος γνώσεως*. In der gleichen Aufzählung folgen B. 9 die Gaben der Prophetie und der dazu gehörigen Geisterunterscheidung, eben so des Glossenredens und seiner Auslegung nach. Vergleicht man daher dieselbe mit den Zusammenstellungen 1. Kor. 12, 28. 14, 26, so ist unzweifelhaft, daß die Leistungen in das Gebiet der *διδασχὴ* oder des *διδάσκαιος* fallen. Eben so aber geht aus der Aufzählung 1. Kor. 12, 8 hervor, daß wir es hier mit bestimmten Begriffen, mit dem technischen Ausdrucke für bestimmte Leistungen zu thun haben. Es muß damit eine Unterscheidung gemeint sein, ähnlich wie bei den Juden, die der halachischen und haggadischen Lehrweise.

Genauer läßt sich jedoch diese Analogie nicht anwenden; dies ergibt sich schon daraus, daß solche Dinge, welche der haggadischen Lehrweise zugehören, wie die Gematria, hier zur *σοφία* gerechnet sind, vgl. Apokal. 13, 18. Wir müssen daher den Sinn beider Begriffe aus dem thatsächlichen Gebrauche zu ermitteln suchen. Hier ist nun bei Paulus vor Allem zu beachten, daß die *γνώσις* immer auf das Gebiet der christlichen Erkenntniß beschränkt bleibt, die *σοφία* dagegen nicht. Weisheit und Weisheitsrede giebt es auch auf hellem Boden, ja sogar vorzugsweise hier, *γνώσις* niemals. Diese Weisheit der Welt, welche sich in der christlichen Predigt nach 1. Kor. 1, 2 nicht findet, schließt eben so die dialectische Kunst, wie die Ge-

Lehrsamkeit in sich, das war es, was die Hellenen im Evangelium suchen und nicht finden. Weisheit im höheren Sinne, Weisheit Gottes ist allerdings vorhanden, Christus selbst ist die Weisheit Gottes. Aber damit ist nicht die Form der σοφία gegeben. Nach der dortigen Ausführung über die Unfähigkeit der vordchristlichen Welt zur Erkenntniß der göttlichen Weisheit, und dem Gegensatz des Evangeliums und der hellenischen Weisheit ist nicht anzunehmen, daß mit dem λόγος σοφίας die zuvor als dem Evangelium fremdartig bezeichnete Wissenschaft nun doch in die Versammlung der Christen übertragen werden solle. Aber es muß darunter doch ein solcher Vortrag verstanden sein, welcher seinem Charakter nach damit eine allgemeine Ähnlichkeit hat, also der Vortrag, der durch Verstand und Wissen, mit Hülfe einer gewissen Dialektik und Wissenschaft zu überzeugen weiß. Hiermit stimmt dann auch die Unterscheidung der γνῶσις überein, sobald wir diesen Begriff verfolgen. Die γνῶσις bezeichnet wohl zunächst überhaupt den höheren Standpunkt des Erkennens in Sachen des Glaubens. Wesentlich in diesem Sinne ist von der γνῶσις die Rede bei der Erörterung über das Opferfleisch 1. Kor. 8. Die γνῶσις besteht hier in der Erkenntniß, daß die Götter nichts sind, und daher auch keinen realen Einfluß auf ihr Opfer haben. Ihr gegenüber steht der Glaube solcher Christen, welche sich von der alten Gewohnheit, die Existenz und den Einfluß der Götter anzunehmen, nicht losreißen können. Der Unterschied, welchen hier die γνῶσις macht, ist der nämliche, der Röm. 13 als Unterschied der Starken und der Schwachen erscheint. Der genauere Begriff der Gnosis aber erhellt daraus, daß der Gegenstand derselben bei Paulus fast durchaus Gott selbst und Christus ist, vgl. 2. Kor. 2, 14. 4, 6. 10, 5. Phil. 3, 8. auch 1. Kor. 2, 11—16, und daß dieses Erkennen gerne auf ein Erkenntwerden des Menschen von Seiten Gottes, also auf ein reales und unmittelbares Verhältniß zu Gott zurückgeführt wird, vgl. 1. Kor. 8, 2. 3. Gal. 4, 9. Nach 1. Kor. 13, 2 gehören daher in ihr Gebiet wesentlich die Mysterien der christlichen Offenbarung. Dem Gegenstand entsprechend entsteht diese Erkenntniß durch unmittelbare Anschauung und die Wirkung des göttlichen Wesens selbst. Sie entsteht nach 2. Kor. 4, 6, durch die Erleuchtung, welche die Strahlen der Herrlichkeit Christi bewirken. Sie gründet sich nach 1. Kor. 2, 10 ff. auf das Einwohnen des Geistes Gottes, der darin sein eigenes Bewußtsein in den Geist des Menschen verpflanzt, und pflanzt eben des-

wegen im Menschen den *νοῦς* Christi. So ist denn auch die Darlegung dieses Bewußtseins als der Kern des *λόγος γνώσεως* zu denken. Wenn also die *γνώσις* vorzugsweise das höhere intuitive Erkennen bezeichnet und in Ansehung ihres Ursprunges nahe dem Schauen der Prophetie verwandt ist, so ergiebt sich durch diesen Gegensatz für die *σοφία* nur um so bestimmter der Begriff des discursiven Erkennens. Und aus diesem Verhältnisse erklärt sich auch, daß eben so wie *σοφία* und *γνώσις* auch *διδασχῇ* und *γνώσις* einander gegenüber treten können, wie 1. Kor. 14, 6. Hier ist *διδασχῇ* ohne Zweifel dasselbe wie 12, 6 der *λόγος σοφίας*, denn dies ist die lehrende Form im engeren Sinne. Eben so erklärt sich nun, daß die Allegorie und die besonderen Künste derselben in das Gebiet der *σοφία* fallen. Die allegorische Erklärung ist keine Sache der Intuition, sondern vielmehr der Wissenschaft, des exegetischen Kunstverfahrens. Darum also führt die geheime Deutung der Bilder und insbesondere die Zahlendeutung in der Apokalypse den Namen *σοφία*, Apokal. 13, 8. 17, 9. Aber den Stoff zu der allegorischen Erklärung, die Gedanken, welche dieselbe als den höheren Sinn eines Textes aufstellt, wird meist nur die Thätigkeit geben, welche bei Paulus als *γνώσις* bezeichnet ist.

Proben der verschiedenen Lehrweisen dürfen wir in den Briefen des Apostels Paulus selbst finden. Ueberall wo die nächste Schreibweise des Briefes verlassen wird, und die Darstellung den eigentlich lehrhaften Charakter annimmt, da ist sie auch ohne Zweifel dem Lehrvortrage, der *διδασχῇ* entsprechend. Aus natürlichen Gründen trifft dies ganz besonders bei dem Römerbriefe zu. Wenn nun der Apostel hier aus den Thatfachen und aus den heiligen Schriften einestheils das sittliche Verderben des Heidenthums nachweist und aus seiner letzten Wurzel ableitet, aber auch die Natur und den Werth des Gewissens in diesem Gebiete beschreibt, wenn er sodann die Allgemeinheit der Sünde unter den Juden und die Grundlosigkeit ihrer Gerechtigkeitsansprüche darthut, wenn er endlich später beschreibt, wie die Begierde am Gesetze erwacht ist, und wie es unter dem Gesetze zu dem Bewußtsein sittlicher Ohnmacht kam, so ist dies eine Rede der Weisheit; aber der Blick, mit welchem er die Bedeutung des Todes Christi rückwärts und vorwärts in der Menschengeschichte erkennt, oder die Wirkungen ermißt, die in dieser Geschichte vom ersten und vom zweiten Menschen ausgehen, oder die heiligende Wirkung des Geistes Gottes und die weltumfassenden Aussichten des Erlöstens

überschaut, ist Sache der γνώσις und diese Rede ein λόγος γνώσις. So gehört zur ersteren Gattung aus anderen Briefen beispielsweise die vielfältige Erörterung praktischer Fragen im ersten Korintherbriefe, insbesondere die dialektische Erledigung solcher Dinge, wie der Belohnung der Prediger E. 9, oder der Kopfbedeckung der Frauen E. 11. Zur anderen Gattung dagegen Abschnitte wie über das Schauen Christi und der Dinge in Christus oder das Jenseits des Christen in 2. Kor. 4, 5, wie die Hinweisung auf die Selbsterniedrigung Christi in Phil. E. 2. Auf der einen Seite steht die wirkliche Welt im Lichte des Glaubens, auf der andern die Glaubenswelt selbst.

Der Lehrvortrag nun war in der Versammlung das Unentbehrliche und hatte seine feste und bleibende Aufgabe. Neben ihm aber stehen nun diejenigen Erscheinungen, welche der Zeit im engeren Sinne zugehören und von der großen Erregtheit derselben Zeugniß geben. Man darf wohl annehmen, daß die Zustände in Korinth außerordentliche waren. Aber nach den Paulinischen Briefen scheint das Wesentliche daran doch überall vorgekommen zu sein. Auf diese mächtigen Symptome des Geistes beruft sich Paulus auch bei den Galatischen Gemeinden Gal. 3, 2 ff. Auch hier waren sie eingetreten. In Thessalonike sah er sich veranlaßt zu warnen, daß man sie nicht geringschätze 5, 19 f. Wäre die Erscheinung nicht allgemein gewesen, so könnte er nicht 1. Kor. 12, 28 die Propheten neben die Apostel stellen. Die Prophetie war ein besonderes Wahrheitszeichen des neuen Glaubens. Ihre Bedeutung entspricht der großen Stellung, welche die Zukunftserwartung in dem neuen Glauben hatte. Es handelt sich daher auch bei dieser Prophetie nicht etwa nur um Verkündigung göttlicher Befehle überhaupt, sondern vorzugsweise um die Enthüllung der Zukunft, oder auch, was dazu gehört, des Himmels und der dortigen Dinge. Ihrem Ursprunge nach beruht sie auf unmittelbarer Eingebung oder Offenbarung. So erscheint das Verhältniß in 1. Kor. 14, 30. Der Prophet, der in der Versammlung sprechen will, meldet sich zum Worte, wenn der Geist über ihn kommt und er seine Offenbarung empfängt. Die praktische Bedeutung dieser Offenbarungen zeigt Paulus an sich selbst.

Der Apostel Paulus selbst ist in den wichtigen Momenten seines Lebens, wo er eine große Entscheidung vor sich hatte im Handeln geleitet von einer Offenbarung. Einer solchen folgt er, da er nach Jerusalem geht, um die Heidenbefehrungsfrage zu erledigen. Wenn Andere sich ihrer Gesichte rühmen, so kann auch er von den wunder-

barsten Gesichtern erzählen, welche ihn in den dritten Himmel oder in das Paradies geführt haben. Wir haben aber auch in seinen Briefen prophetische Stücke, durch welche das letzte Wort gesprochen wird über zweifelhafte oder streitige Punkte von höchster Bedeutung. Als Prophet erledigt er schließlich die letzten Bedenken wegen der spröden Haltung der Masse der Juden gegen das Evangelium, und enthüllt das Mysterium, daß zuletzt gerade die Heidenkirche auch den Juden den Weg zum Glauben bahnen wird, Röm. 11. Als Prophet bestätigt er, allen Zweifeln gegenüber, die Gewißheit der auf den Vorgang Christi begründeten Auferstehung, durch die Enthüllungen über den künftigen Siegeslauf des wiederkehrenden Christus bis dahin, wo er nach der Ueberwältigung des Todes das Reich dem Vater übergibt, 1. Kor. 15. Von dem Eingreifen der Propheten in die Begebenheiten, wie wir es uns nach Paulus' Beispiel vorstellen können, giebt uns auch die Apostelgeschichte mehrfache Belege. Da sendet die Gemeinde von Jerusalem Propheten aus ihrer Mitte nach Antiochien, und einer von ihnen, Agabos, zeigt eine große Hungersnoth unter Claudius voraus an, Ap. G. 11, 27. 28. In Antiochien selbst weiß sie fünf namhafte Propheten zu nennen, welche sich mit Beten und Fasten auf eine Offenbarung des heiligen Geistes vorbereiten; der Geist befiehlt die erste Mission von Paulus und Barnabas in die Heidenländer. Und die Gemeinde vollzieht den Befehl, 13, 1—4. Die Boten, welche den Beschluß in der Heidenfrage überbringen, 15, 32, Judas und Silas, wirken als Propheten in Antiochien. In anderem Falle verbietet der Geist eine Absicht auszuführen, 16, 6. 7. In Cäsarea ist Philippus mit vier weissagenden Töchtern ein Mittelpunkt, wo sich die Propheten finden; dort trifft ein judäischer Prophet, Agabos, mit Paulus zusammen und weissagt ihm die Gefangenschaft in Jerusalem, indem er ihm ganz nach der Weise des symbolischen Handelns der alten Propheten den Gürtel nimmt und sich selbst damit Hände und Füße bindet, 21, 8—11. Als Prophet warnt Paulus auf seiner Reise vor dem Schiffbruch und tröstet dann wieder die Verzagenden, weil sie nicht sterben werden, 27. Das größte Beispiel zusammenhängender Bilderweissagung in der apostolischen Periode ist die Apokalypse. Wie derselben aber die Prophetie des Apostels Paulus zur Seite steht, so weisen auch die Antichristen des ersten Johannesbriefes nicht nur auf die verbreitete Erwartung hin, sondern auf eine apokalyptische Thätigkeit. Den stärksten Beweis dieser Thätigkeit aber geben innerhalb des neuen

Testamentes unsere Evangelien. Es giebt kaum einen anderen Bestandtheil der Reden Jesu in den drei ersten Evangelien, der so deutlich, wie die Zukunftsreden die Spuren der fortwährenden Uebearbeitung erkennen läßt. Und diese Arbeit der Weiterbildung beruht auf der fortdauernden lebendigen Zukunftsweissagung.

Die außerordentliche Aufregung und Spannung erklärt die Ausdehnung dieser Erscheinungen. Sie geht hervor aus dem Verlangen. Die Propheten erwarten den Augenblick, wo der Geist über sie kommt, und eben darum erleben sie ihn auch. Sie bereiten sich darauf vor, wie in Ap. G. 13 erzählt ist, und führen so das Eintreten herbei, wo es darauf ankommt, den Weg des richtigen Handelns zu finden. Sie sitzen in der Gemeinde bereit; man wartet auf sie, bis sie verkünden, jetzt sei die Offenbarung über sie gekommen, 1. Kor. 14, 28. Oder aber der Prophet hat das Gesicht für sich empfangen und kann es sofort verkündigen. In jedem Falle ist er davon durchdrungen, daß er selbst nur das Werkzeug des göttlichen Geistes ist. Nicht alle diese Offenbarungen kommen ihm ohne eigene Thätigkeit. Aber es liegt in der Natur derselben, daß sie, wenn sie dann eintreten, über den Geist kommen, ihn überwältigen. Den Ausdruck Ekstase zwar finden wir nur in der Apostelgeschichte in der Erzählung von Petrus und Cornelius, Ap. G. 10. 10, 11, 5 und in dem Berichte des Paulus 22, 17, über eine ihm in Jerusalem widerfahrne Offenbarung. Auch liegt in demselben wohl nur das, daß der Mensch wunderbare Dinge sieht, hört und sich dabei passiv verhält, aber nicht nothwendig, daß das klare Bewußtsein von sich selbst und seinen Zuständen bei ihm aufhört, die Ekstase entspricht dem Erfülltwerden mit heiligem Geiste, welches der Apostelgeschichte sonst geläufig ist; Ap. G. 2, 4, 4, 8. 31. 7, 55. 9, 17. 13, 9. 52. Auch die Apokalypse bezeichnet den Zustand des Sehers mit dem Worte *ἐνέομαι ἐν πνεύματι* 1, 10. 4, 2. Sie leitet damit die Geschichte im Himmel ein. Der Vorgang ist keineswegs bloß der, daß dem Seher die Decke weggezogen wird, welche diese Dinge dem menschlichen Auge sonst verhüllt, sondern er fühlt sich selbst an jenen Ort entrückt, in den Himmel erhoben. Der Vorgang ist Apok. 4, 1 eingeleitet, durch den Befehl heraufzukommen, und diesem Befehl folgt sofort der Vollzug. Das *γενέσθαι ἐν πνεύματι* ist nichts anderes als eben dieses Entrücktwerden. So wird der Seher auch 10, 9 zu dem Engel, der auf dem Meer und der Erde steht, entrückt und bekommt das Buch zu essen, das im Munde süß, im Magen aber

bitter ist. Er selbst also wird dahin versetzt, wo die Dinge, die er schaut, vorgehen. Hieran dürfen wir nichts abändern, wie es uns auch um die Vollziehbarkeit dieser Vorstellungen zu stehen scheinen mag. Auch Paulus hat sich darüber unzweideutig ausgesprochen. Er ist überzeugt, daß er den dritten Himmel und das Paradies gesehen, und daß er dort Worte gehört hat. Nur darüber will er nichts Bestimmtes aussagen, ob er bei dieser Entrückung in dem Leibe oder außer demselben war. Entweder also — dies ist sein Dilemma — war er leiblich dahin versetzt, oder aber es war nur seine Seele, welcher dieses in vorübergehender Trennung vom Leibe widerfuhr, aber auch in diesem letzteren Falle handelt es sich um die wirkliche Versetzung an einen anderen Ort. Die Aeußerung des Apostels ist aber auch insofern lehrreich, als wir daraus das verminderte Bewußtsein nachweisen können. Von einem Zustande klaren Bewußtseins konnte der Apostel nicht mit diesem Zweifel reden. Wir haben uns also einen inneren Vorgang und zwar im Wachen zu denken, bei welchem die Einbildungskraft so wirkt, daß er sich nicht nur an himmlische Orte versetzt fühlte, sondern daß er auch dabei die äußere Wahrnehmung, und damit die Gewißheit seines körperlichen Daseins vorübergehend verlor. Die Natur dieser Zustände erklärt die Vorkehrungen, welche gegen Verirrung und Unordnung auf diesem Gebiete nöthig schienen. Nach den Anordnungen des Apostels Paulus sollte überall eine sorgfältige Prüfung dieser prophetischen Kundgebungen des Geistes stattfinden, und nur das Gute behalten werden, 1. Thessal. 5, 21. Diese Prüfung sollte nach 1. Kor. 14, 29 in der Versammlung sich unmittelbar an den Vortrag der Weissagungen anschließen. Nicht bloß die ungehörliche Ausdehnung und das Durcheinanderstreiten derjenigen, welche zum Vortrag kommen sollten, wird als Unordnung bezeichnet, mit welcher Gott nichts zu schaffen hat, sondern auch dieses Urtheil ist nothwendig, um die Prophetie für die Gemeinde überhaupt nützlich zu machen. Und die *διακρισις πνευμάτων*, die Unterscheidung von Geistern, ist daher selbst eine wesentliche Geistesgabe, die eben so nothwendig zu der Prophetie kommen muß, wie die Uebersetzung zum Glossenreden. So erklärt sich auch die Erinnerung, daß die Prophetie für die *ἀναλογία τῆς πίστεως* bestimmt ist, Röm. 12, 6. Darin liegt eben der Maasstab jener Prüfung. Uebrigens darf man sich die Macht der Aufregung allein nicht zu groß vorstellen. Woher käme der Stoff zu den Visionen, wenn nicht fortwährendes Nachdenken und Arbeiten der Phan-

tasie denselben gehäuft und ein gewisses Studium ihn gestaltet hätte. Die Apokalypsen waren unter den Juden längst Sache einer darstellenden Kunst mit vielen Regeln der Ueberlieferung und Vorbildern. Und andererseits nimmt Paulus trotz seiner Hinweisung auf phantastische Ausschreitungen doch im Ganzen an, daß die Prophetie, so wie sie in der Gemeinde geübt wurde, den Charakter des Verständigen nicht verleugnete, daß dieses wenigstens die Regel war, 1. Kor. 14, 32. Gerade deswegen empfiehlt er unter den *πνευματικά* vorzüglich das Weissagen als diejenige Uebung, um welche man sich bemühen solle, 1. Kor. 14, 1 ff. Auch nimmt er an, daß der moralische Gehalt und die moralische Wirkung in der Prophetie stets überwiegend sei, so sehr, daß eine ganze Versammlung nacheinander weissagen konnte, und ein nicht christlicher Zuhörer würde nichts als Förderung davon haben durch die Ueberführung und Bloßlegung seines Innern, welche dabei nothwendig und von selbst ihm zu Theil wurde, 1. Kor. 14, 24. So groß ist die Gewalt dieser Prophetie in den Augen des Apostels, daß er kühnlich behauptet, ein solcher Zuhörer, welchem der verborgene Grund seines Herzens aufgedeckt würde, müßte vor Gott aufs Angesicht fallen, und bekennen, daß in dieser Versammlung in Wahrheit Gott gegenwärtig und wirksam sei. Ist dies auch von idealem Standpunkte aus gedacht, so muß doch die thatsächliche Uebung ein gewisses Recht dazu geben. Wie sich aber die christliche Ermahnung im großen Styl gerade unmittelbar an den Vortrag einer Weissagung anschließen konnte, sehen wir im Römerbriefe E. 11 und 12, aber auch schon 1. Thessal. 5, 1 ff. Und gerade in dieser Verbindung der Weissagung mit der sittlichen Neugestaltung liegt die große Eigenart des Christenthums.

Nach der Prophetie kommt in der Versammlung das Glossenreden, und auch diese Erscheinung kennen wir historisch aus dem ersten Korintherbriefe. Unter allen den Gegenständen aus dem Versammlungsleben, welche der Apostel dort abhandelt, ist ihm kein anderer mehr angelegen; es ist der Mittelpunkt seiner ganzen Erörterung. Neben Psalm, Lehre, Offenbarung, welche die Gemeindeglieder regelmäßig in die Versammlung bringen, steht auch die *γλῶσσα*, und deren Auslegung, die *ἐρμηνεία*, 14, 26. Die Arten derselben, die *γένη γλωσσῶν* gehören in die Reihe der Charismen 12, 10. 28. Diese Gabe genoß in der korinthischen Gemeinde ein ganz besonderes Ansehen, wenigstens suchte sie dasselbe zu behaupten, und machten sich ihre Träger damit geltend. Sie erschien als die eigenthümlichste

und stärkste Probe des Geisteslebens, die Verwunderung derselben und der Eifer dafür drohte Anderes zu verdrängen. Und doch war es gerade diejenige Kundgebung, welche am wenigsten Nutzen in der Gemeinde schaffen konnte. Denn es war ein Reden, welches Niemand verstand, wenn nicht der Glossenredner selbst oder ein Anderer, der dazu befähigt war, eine Auslegung nachfolgen ließ. Paulus selbst hatte die Gabe in hervorragendem Maaße 14, 18. Aber in der Gemeindeversammlung will er fast keinen Gebrauch davon machen. Kommen vollends Nichtchristen in die Versammlung, so können sie von dem, was sie da hören, nur den Eindruck bekommen, unter Wahnsinnigen zu sein. Es ist also recht eine Sache für die Ungläubigen, weil es nur verstockend wirken kann, 14, 22. Und doch will jetzt Alles Glossen reden. Paulus mahnt daher auf das dringendste, doch unter den Charismen das wirklich Höhere zu verfolgen, und namentlich die Prophetie höher zu stellen, welche der gemeinen Erbauung dient, 12, 31. 14, 1. 6. 24 ff. Gerade diesem falschen Eifer für das Glossenreden entgegen preist er die Liebe, 13, 1. Wenn aber doch das Glossenreden in der Gemeinde nicht aufhören soll — und er selbst will es nicht verhindert sehen, wenn er auch die Prophetie viel mehr empfiehlt, 14, 39 — so soll es nicht nur, wie auch die Prophetie, auf die mäßige Zahl von zwei bis höchstens drei eingeschränkt bleiben, sondern es soll überhaupt ganz ruhen, sobald nicht ein Ausleger vorhanden ist, 14, 27 f.

Was haben wir nun aber unter diesem Glossenreden zu verstehen? Auf eine deutliche Vorstellung der Erscheinung müssen wir von vorneherein verzichten, sobald wir beweisen können, daß es nicht ein Reden in fremden Sprachen, in barbarischen *γλώσσαις* war. Diese Meinung hat nur daran einen gewissen Halt, daß bei der Bezeichnung abwechselnd auch von *γλώσσαί* in der Mehrzahl die Rede ist, *λαλεῖν γλώσσαις*, und zwar als Leistung eines Individuums 14, 6. — *ἐν γλώσσαις* 14, 39. Aber daß dieß nicht fremde Sprachen sind, geht wiederum aus dem Ausdrucke *γ᾽νή γλωσσῶν* hervor, 12, 10, der hierauf nicht paßt. Das Prophetenwort von fremden Sprachen aber, welches 14, 21 angewendet ist, ist eben nicht maßgebend für die Form, sondern nur für die Wirkung der Sache. Entscheidend gegen jene Deutung aber sind die Aussagen des Apostels über dieses Reden selbst. Nirgends ist darauf hingewiesen, daß dasselbe bloß wirksam sein könnte, wenn Leute, die die betreffenden Sprachen verstehen, gegenwärtig wären. Sondern dieses Reden ist seiner Natur

nach überhaupt nicht ein Reden zu Menschen, sondern ein Sprechen mit Gott, ein Reden durch den Geist Gottes 14, 2. Es ist daher nach außen betrachtet ein Selbstgespräch 14, 4, jedem Andern allerdings gerade so unverständlich wie eine barbarische Sprache, die er nicht kennt, 14, 11, nicht einmal das Amen vermag ein Anderer mit Erkenntniß dazu zu sprechen, 14, 16. So sehr gehört es ganz in das Gebiet des göttlichen Geistes, daß von demjenigen, welcher auf diese Weise betet, gesagt werden kann: sein eigener Verstand habe nichts davon, das heißt, das gemeine Bewußtsein sei dabei aufgehoben, 14, 14. Dies Alles beweist ganz deutlich, daß es sich hier nicht um fremde Sprachen, sondern nur um ein Sprechen im ekstatischen Zustande, welches eben diesem Zustande angemessen ist, handeln kann. Aber hiermit haben wir auch nahezu das, was wir davon wissen, erschöpft. Wir können in Ansehung der Form nur noch feststellen, daß wir uns nicht das bloße Ausstoßen unartificulirter Laute vorzustellen haben. Paulus vergleicht dasselbe zwar mit den Tönen eines Instrumentes, welche nicht deutlich und nicht modulirt sind, 14, 7 f. Aber es trifft das nicht die Form dieses Redens als solche, sondern nur in Vergleichung mit der gewöhnlichen Sprache. Auch darf man nicht an ein Reden denken, bei welchem physisch bloß die Zunge wirkt. Daß der Ausdruck *γλώσση λαλεῖν* nicht heißt: mit der Zunge reden, ist schon durch die Parallele: *γλώσσαις λαλεῖν* in der Anwendung auf den Einzelnen, 14, 6, bewiesen. Eine gewisse Grenze für unsere Vorstellung von der Sache liegt auch darin, daß zwar in der Regel das Verständniß dritter Personen ausgeschlossen ist, daß aber einem Andern möglich ist, sich so mit dem Glossenreden zusammenzuleben, daß er seine Sprache zu übersetzen vermag. Ob nun dieses Sprechen seine Eigenthümlichkeit mehr in dem Ueberspringen syntaktischer Regel, in der Abgerissenheit des Ausdruckes hatte oder aber in eigentlichen Neubildungen, darüber lassen sich begründete Vermuthungen überhaupt nicht aufstellen. Entsprungen aber ist die Gewohnheit ohne Zweifel dem Gefühle, daß die Sprache kein genügender Ausdruck sei für das, was im Geistesleben, in dem neuen Verkehr des Menschen mit Gott vorgehe. Die neuen Gedanken und Erfahrungen des Glaubens haben in der That, nur in anderem Sinne, eine neue Sprache geschaffen, geläufige Worte bekommen einen anderen Sinn, selbst neue Bildungen und Zusammensetzungen werden hervorgerufen, das Ringen des Apostels Paulus selbst mit der Sprache ist der beste Beweis für diesen Proceß. Die Erscheinung des Glossen-

redens ist ein populärer und zugleich excentrischer Ausdruck des Bewußtseins von demselben. Die Mysterien, von welchen der Betende hier mit Gott sprach, überwältigten den Geist und den Gebrauch seines Organs, der Sprache. Die unaussprechlichen Worte, welche man bei Offenbarungen im Himmel vernahm, die Sprache der Engel sind das Vorbild, vgl. 2. Kor. 12, 4, 1. Kor. 13, 1. Zu der Zeit als der Apostel davon schreibt, ist die Erscheinung schon so entwickelt, daß auch die Bezeichnung derselben schon gewohnheitsmäßig feststeht. Der Ausdruck *γλώσση λαλεῖν* gebraucht *γλώσσα* in der Bedeutung Sprache, aber so wie die Griechen von der *γλώσσα* als der Sprache des Barbaren reden. Denn es ist eine fremde, für das gemeine Verständniß barbarische Sprache, die Sprache des heiligen Geistes. Und weil die Wirkung eine so regellose und mannigfaltige war, so steht auch wie selbstverständlich dafür der Ausdruck *γλώσσας λαλεῖν*, Sprachen reden. Nichts kann charakteristischer sein für den Verkehr in der Gemeindeversammlung, für den Geist der Zeit als diese Erscheinung. Sie zeigt einerseits die ganze hinreißende Gewalt des neuen Bewußtseins, das Vollgefühl davon, daß durch die Erlösung für den Gläubigen Alles neu geworden sei. Sie zeigt auf der anderen Seite die ganze Gefahr phantastischer Verirrung. Die Prophetie mit ihren Apokalypsen steht ihr am nächsten. Wer im Himmel unaussprechliche Worte zu hören meinte, der konnte auch den Drang fühlen, selbst unaussprechliche Worte zu sprechen. Aber ein Geist, wie Paulus der in allen diesen Dingen an der Spitze stand, und doch nie die Selbstbeherrschung, nie das Maaß der Vernunft verlor, mußte auch hier vor allem hemmend und mäßigend eingreifen. Diese Dinge gehören in das innere Leben. Er wagt es nicht ganz sie aus der Versammlung zu verbannen, aber er verfolgt doch das Ziel, sie dorthin zu verweisen. Und niemals sollte der Geist allein das Wort haben in der Versammlung ohne den Verstand, nie das Bewußtsein so untergehen, 14, 15. Wo möglich sollte der Redner selbst zur Uebersetzung fähig bleiben.

Das Glossenreden kommt außer dem ersten Korintherbriefe nur noch in der Apostelgeschichte vor, und zwar dreimal, beim Pfingstfeste C. 2, in der Geschichte von der Bekehrung des Cornelius und seines Hauses 10, 46 und von den Johannesjüngern in Ephesus 19, 6. Nur die erste Erzählung versteht darunter etwas anderes, als Paulus im ersten Korintherbriefe. In den beiden anderen Fällen ist davon keine Spur. Ehe noch Petrus zur Taufe der Heiden schreitet, über-

zeugen sich die anwesenden Juden, daß der heilige Geist auf dieselben ausgegossen ist; denn sie hören sie in Sprachen reden und Gott preisen. Bei den Johannesjüngern tritt dieselbe Erscheinung ein, als sie auf den Namen Jesu getauft werden. Wie ihnen da Paulus die Hand auflegt, kommt der heilige Geist auf sie und sie fangen an in Sprachen zu reden und zu weissagen. Das eigenthümliche in diesen beiden Fällen ist also nur, daß die Gabe erwacht mit der Taufe oder doch ausnahmsweise unmittelbar vor derselben. Im übrigen ist von fremden Sprachen auch hier keine Rede, sondern das Sprachenreden ist die Sprache des Geistes und das Verherrlichen Gottes in derselben. So ist es das Zeichen der Anwesenheit des Geistes neben der Weissagung und noch vor dieser. Daß dies bei jedem getauften, und sofort mit der Taufe oder der Handauflegung eingetreten sei, ist wohl die Vorstellung des späteren Geschichtsschreibers, welcher die Fähigkeiten an den Ritus der Handauflegung und die apostolische Uebertragung bindet, die bei Paulus eben noch ganz als freie Gaben erscheinen. Wenn wir übrigens die Erinnerung der Galater an ihre Anfänge durch Paulus vergleichen, Gal. 3, 1—4, so dürfen wir nicht übersehen, daß Paulus selbst hier die Verleihung des Geistes und das Eintreten seiner außerordentlichen Wirkungen allerdings als Frucht des ersten Glaubens schildert.

Daß unter den Handlungen in der Gemeinde das Gebet seine Stelle hatte, ist fast selbstverständlich. Wir müssen aber hierbei zwei Dinge unterscheiden, die Frage nach festen Gebetsformeln, den Anfängen einer Liturgie, und das freie Gebet, welches seine Stelle unter den Vorträgen in der Versammlung hat.

In ersterer Beziehung können wir nur vermuthungsweise die Spur von Eulogien und Doxologien verfolgen. Es ist vor Allem die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die Eingangs- und Schluß-Formeln der Paulinischen Briefe nicht für diesen Zweck erst gebildet, sondern schon dem Gebrauche in der Gemeinde entlehnt sind. Und zwar gründet sich die Vermuthung theils auf die Wahrnehmung, daß in der freien und wechselnden Anwendung des Apostels sich ein gewisser fester Kern erkennen läßt, theils aber darauf, daß die Formel nicht dem Apostel Paulus allein eigen ist. Der apostolische Eingangsgruß: „Gnade euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus“ ist in den Briefen nur ausnahmsweise abgekürzt, vgl. 1. Thess. 1 und Kol. 1. Auch bei der im Galaterbriefe 1, 4 angeschlossenem Erläuterung ist doch die Formel selbst unberührt ge-

blieben. Auf diese Formel mag es zurückgehen, wenn Paulus 1. Kor. 12, 3 sagt: Niemand könne sprechen: *κύριος Ἰησοῦς*, außer in heiligem Geist. Dieselbe Formel aber der Grundlage nach begegnet uns bei einem ganz anderen Schriftsteller, dem Apokalyptiker 1, 4 f.: „Gnade euch und Friede von dem, der ist und war und kommt, und von den sieben Geistern, die vor seinem Throne, und von Jesus Christus, dem treuen Zeugen ꝛc.“ Auch der Apokalyptiker leitet so seine Sendschreiben ein, und wenn wir daran denken, daß er gewissermaßen höhere Sonntagsfeier mit den Gemeinden hält, so liegt es bei dieser Parallele um so näher, daß er damit eine in den Versammlungen übliche Formel anwendet. Verwandt ist die Schlußformel in den Paulinischen Briefen, als deren Grundlage sich die Worte: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus mit euch!“ erkennen lassen. Sie sind aber mannigfaltig erweitert, in den einzelnen Briefen, je nach dem gemüthlichen Bedürfnisse oder dem Gedankenkreise in den einzelnen Schreiben, vgl. den Schluß des Galaterbriefes und der beiden Korintherbriefe. Auch diese Schlußformel ist durch den Apokalyptiker bestätigt, 22, 21. Auch er schließt hier mit den Worten: „Die Gnade des Herrn Jesus mit Allen.“ In diesen einfachen, aber dem Glauben der Christen entsprossenen Formeln war der Anfang einer liturgischen Einrichtung gegeben. Und von der jüdischen Gewohnheit ward ohne Zweifel herübergenommen, daß die Gemeinde auf solche Segenssprüche mit Amen antwortete, vgl. Apokal. 7, 10. 12. Nachweisen können wir dies auch von der Doxologie, die im Zusammenhang irgend eines Gebetes oder einer Rede gebraucht wurde. Auch sie wurde von den Uebrigen, welche hier dem im Pneuma Sprechenden als Idioten oder Laien gegenüberstehen, mit dem Amen beantwortet, 1. Kor. 14, 16. Dieses Amen fehlt daher als Widerspruch der Gewohnheit auch in den apostolischen Briefen nicht, wo in dieselben eine solche Lobpreisung eingelegt ist, Röm. 1, 25. 9, 5. 11. 36. Phil. 4, 20. Apok. 1, 6.

Von festen Formeln des Gebetes in der Versammlung haben wir keine Kunde; dagegen ist der Gebetsvortrag in derselben von Paulus unter den freien Thätigkeiten mit benannt. Paulus unterscheidet 1. Kor. 14, 15 die beiden Hauptarten des *προσεύχασθαι* und *ψάλλειν*, oder des Bittgebetes und Lobgebetes; er spricht aber dabei von beiden in einem Zusammenhange, aus welchem hervorgeht, daß eine freie Aeußerung in der Versammlung gemeint ist. Von der zweiten Art wird diese 14, 26 bestätigt, wo die geistlichen Dinge

aufgeführt werden, welche die Einzelnen in die Versammlung mitbringen und kund zu geben bereit sind. Neben der Lehre, der Offenbarung und dem Uebrigen, ja allem Anderen voran steht hier der Psalm, und zwar versteht es sich von selbst, daß damit ein Gebet, dessen Urheber der Vortragende selbst ist, gedacht sein muß. Von solchen christlichen Psalmen ist auch Kol. 3, 16 die Rede, wo neben denselben noch die Hymnen, wohl als die Preisgesänge in strengerer Form, und die geistlichen Oden, Lieder im weiteren Sinne, aufgeführt werden. Proben dieser ältesten christlichen Dichtung sind uns vorzugsweise in der Apokalypse erhalten, in solchen Oden, welche dort im Himmel vernommen werden, vgl. 5, 9. 14, 3. 15, 3, gesungen theils von den vier Thieren und den vierundzwanzig Ältesten, theils von den Heiligen, welche in den großen Kämpfen gesiegt haben. Das Lied in 15, 3 ff. ist bezeichnet als das Lied Moses, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes, das heißt als Lied, welches auf beide geht. Dem entspricht auch der Inhalt, welcher die ganze Offenbarung des gerechten Gottes als Verherrlichung seines Namens und Heil für alle Völker zum Gegenstande hat. Dieses Lied singen diejenigen, welche sich dem Thiere und der Macht desselben gegenüber bewährt haben. Das Lied in 5, 9 wird von den vier Thieren und den Ältesten um den Thron Gottes gesungen und ist als ein neues Lied bezeichnet, im Unterschiede von dem vorher 4, 11 gesungenen, welchem es sich schon durch die gleichen Eingangsworte als Parallele anreihet, das erste ist ein Loblied auf den Schöpfer, das neue auf das Lamm, als Erlöser, ihre Folge entspricht der Scenenfolge im Himmel. Das neue Lied, welches 14, 3 genannt ist, wird nur angedeutet. Dagegen sind prophetische Siegeslieder gegeben in 11, 17 f. 12, 10—12. 19, 1—3. 6 f. und 21, 3 f. Außerhalb der Apokalypse haben wir noch Lieder zum Preise der Erlösung im Lukasevangelium, so der Lobgesang der Maria 1, 48—55, des Zacharias 68—79. Auch sie sind ohne Zweifel in ähnlicher Weise aus der Gemeinde hervorgegangen.

Auch das Gebet in den Versammlungen ist nach allem diesem freie Leistung und daher individuell gestaltet. Es gilt, eben so wie die Lehre, oder die Prophetie und das Glossenreden als freie Aeußerung des Geistes. Der Charakter der Versammlungen ist hierdurch, wo möglich, noch deutlicher bezeichnet. Daß der Gottesdienst nicht durch ein Gemeindeamt getragen ist, ergiebt sich zur Genüge daraus, daß die Lehre nicht an ein solches gebunden ist. Daß er nur das

möglichst einfache Maaß von festen Formen hatte, beweist der Umstand, daß auch die Gebete unter die freien Vorträge gerechnet sind. In dem Ueberblicke 1. Kor. 12, 28 f. sind die *διδάσκαλοι* so wenig ein Amt, als die *προφηται*, und wenn die *ἀπόστολοι* voranstehen, so bedeutet dieses nicht, daß sie das oberste Amt haben, sondern daß ihre Thätigkeit die grundlegende ist. Damit ist aber das Vorsteher-Amt nicht ausgeschlossen, so wenig als eine gewisse Ordnung der Versammlungen. Nur kann dasselbe nicht voranstehen, da wo die pneumatischen Leistungen, überhaupt die Thätigkeiten nach ihrem erbauenden Werthe, aufgeführt werden.

Diese Erbauungsversammlungen bedürfen nun kaum einer besonderen historischen Ableitung. Sie ergeben sich, so wie sie sind, fast von selbst aus dem natürlichen Zwecke der Zusammenkunft, aus dem Bedürfnisse der Gemeinschaft. Aber sie haben doch ihre natürliche Anknüpfung an den bekannten Formen der Synagoge. Gottesdienstlich sind diese als Schule des Gesetzes, jene als Erbauung im Glauben.

Einfacher und leichter ist die andere Versammlung zu erkennen, deren Bestimmung das Herrnmahl das *δεῖπνον κυριακόν* ist, 1. Kor. 11, 20. 33, und welche durch dieses der Gemeinde der Christen den Charakter einer eigenen Religionsgemeinschaft giebt. Juden und Heiden, führt Paulus aus, beweisen ihre Gemeinschaft mit dem Altar, dem sie dienen, also mit Gott und Göttern durch das Essen der Opfer, der Christ durch das Essen vom Tische seines Herrn. Man kann nicht an einem und dem andern zugleich Theil nehmen, eben deswegen, weil mit dem einen und dem andern je die Zugehörigkeit zu einer Religion entschieden ist, 1. Kor. 10, 14—22. Strenge genommen gilt dies nicht vom Mahl des Herrn allein, sondern eben so von der Taufe. So hat es Paulus 1. Kor. 10 ausgeführt. Er vergleicht hier, 1 ff., die jetzige Lage der Christen mit der der Israeliten in der Wüste, deren Geschichte den Ersteren zum Vorbild geschehen und zur Warnung geschrieben ist. Denn auch Christen können trotz des göttlichen Bundes in das Verderben stürzen, wie so viele von jenen. Zum Beweis dient, daß die Israeliten eben dieselben Bürgschaften ihres göttlichen Bundes empfangen hatten; sie waren getauft auf Moses durch die Wolke, in der sie gingen, und das Meer, das sie durchschritten, und sie empfingen einen geistlichen Trank, nämlich das Wasser aus dem Felsen, das heißt, nach der allegorischen Erklärung, von Christus. Diese beiden Bürgschaften des damaligen Bundes bilden die Parallele zu dem jetzigen. Dem

Christen ist sein Bund also durch beides verbürgt, durch seine Taufe und durch das Mahl seines Herrn. In beiden zusammen liegt die Gewißheit seines Verhältnisses zu diesem und das, was ihn an denselben bindet, mithin die Begründung seiner Religion. Aber als gottesdienstliche Handlung in der Versammlung kommt eben nur das Zweite in Betracht.

Das Mahl des Herrn wurde mit der Gründung der Gemeinden eingeführt, und zwar als die Stiftung des Herrn selbst. Paulus hat dies in Korinth seiner Zeit eben so mitgetheilt, wie die Kunde von der Auferstehung des Herrn, vgl. 1. Kor. 11, 23. und 15, 3. Was er da mitgetheilt, das hat er vom Herrn her, in sicherer Ueberlieferung ἀπὸ τοῦ κυρίου, selbst vernommen, nämlich die Geschichte und die Worte der Stiftung. Er hat dabei auf das Wort selbst Gewicht gelegt, und die Gemeinden haben sich so daran gehalten. Was Paulus gethan, muß auch sonst überall geschehen sein. Wir können mit voller Sicherheit annehmen, daß diese Einrichtung in den sämtlichen apostolischen Gemeinden getroffen war. So hatte es Christus angeordnet, nach 1. Kor. 11, 25 f. Es sollte stets wiederholt werden zu seinem Gedächtniß. Es war nach Paulus die lebendige Verkündigung des Todes des Herrn bis zu seiner Wiederkunft.

Ueber die Art und Weise der Feier können wir der Erörterung des Apostels Paulus Folgendes entnehmen. Die Feier ist hiernach von Anfang an mit gemeinsamer Mahlzeit verbunden. Auf dem heidenchristlichen Boden wurde sie für die Gläubigen von selbst ein Ersatz der gewohnten Opfermahlzeiten. Die Ausführung bestand eben darin, daß der Ritus der Stiftung Jesu am Schlusse der Mahlzeit wiederholt wurde. Und zwar setzt Paulus 1. Kor. 10, 16 voraus: über Brod und Weinbecher wurde eine εὐλογία, ein Segensspruch gesprochen, ohne Zweifel mit Anwendung der Einsetzungsworte, 1. Kor. 10, 15. Die Formel ist durch das Vorbild der Institution selbst als εὐχαριστεῖν charakterisirt.¹⁾ Das Brod wurde dabei gebrochen zur Austheilung und die ganze Handlung heißt davon das Brodbrechen, 1. Kor. 10, 16. Apostelgesch. 20, 7. 11. Aber gerade die Verbindung mit der Mahlzeit brachte ihre Gefahren und drohte in Korinth eine Zeit lang die ganze Feier zu zerstören. Die Gemeinde vereinigte sich allerdings zum Zwecke der Feier. Aber es war nicht ein gemeinsames, sondern nur ein gleichzeitiges Gastmahl,

¹⁾ Vgl. Jakoby, Jahrb. 1873, S. 563.

welches man particeen- oder gruppenweise hielt. Da nun die Einen dabei sich in ihren Gewohnheiten des Wohllebens bewegten, andererseits aber auch entschieden arme Mitglieder vorhanden waren, so kam es zu einer höchst ärgerlichen Gegenüberstellung von Reichthum und Armuth, Ueppigkeit und Darben, der Apostel sagt geradezu: der Eine hungert, der Andere ist trunken. Und er wirft den Reichen vor, daß sie der Gemeinde Gottes Veringschätzung beweisen, bei den Armen aber die Scham über ihre Armuth herausfordern, 11, 21 f. Ueberhaupt aber lag darin eine unwürdige Feier der Stiftung, 27 f. Auf diese Weise ist es überhaupt gar nicht möglich, das Mahl des Herrn, das *κυριακὸν δεῖπνον*, zu feiern, 20; denn dieses fordert eben die völlige Einheit der Glieder. Es scheint sogar, daß gelegentlich auch die formelle Feier in Verfall gekommen war. Wenigstens läßt dies die Besessenheit vermuthen, mit welcher der Apostel die Erinnerung daran erneuert und die Worte der Stiftung genau wiederholt. Diese Trübung der Sache besteht im Wesentlichen darin, daß die Bethätigung der Gemeinschaft einseitig überwog und den Zweck des Gedächtnisses Christi in den Hintergrund drängte. Was Paulus zur Abstellung des Mißbrauchs verlangt, liegt in dem kurzen Worte: 11, 22: „habt ihr etwa keine Häuser zum essen und trinken?“ und 34: „wenn Einer Hunger hat, soll er zu Hause essen.“ Das heißt, die Mahlzeit als solche wird abgeschafft; jeder hält sie zu Hause, wie sonst.¹⁾ Bei der Zusammenkunft der Gemeinde geschieht dann eben nichts Anderes, als der Vollzug des Mahles nach der Stiftung Jesu, so wie er sie jetzt wieder einschärft. So nur läßt sich die Gemeinschaft herstellen, 33.

Die Anordnungen des Apostels sind nicht vollständig, sie betreffen eben nur den nächsten groben Mißstand. Alles Andere hat er sich für mündliche Verfügung vorbehalten, 34. Vorläufig war es ihm nur darum zu thun, einmal aus der Bedeutung dieser Feier zu beweisen, daß die gleichzeitige Theilnahme an Opfermahlzeiten für den Christen unzulässig sei, sodann aber dieser Feier den Charakter im Unterschiede von anderen Mahlzeiten zu wahren. Dagegen hat ihm beides Gelegenheit gegeben, sich über den Sinn derselben in unzweideutiger Weise auszulassen. Der Nachdruck liegt auch ihm auf

¹⁾ Dann braucht man nicht das seinige voraus zu essen, *προλαμβάνειν τὸ ἴδιον δεῖπνον* 11, 21, sondern kann auf einander warten, 33, und gemeinsame Sache machen — eben weil es nicht auf das Essen als Nahrung, sondern nur als Feier ankommt.

der *κοινωνία*, der Gemeinschaft, welche ja eben der Altargemeinschaft durch die Opfermahlzeit in den anderen Religionen entspricht 10, 18. 21. Aber es ist die Tischgemeinschaft als Tischgemeinschaft des Herrn, 21. Man gehört durch den Act der Mahlzeit selbst ebenso zu ihm, wie durch die Opfermahlzeiten zu den Dämonen, welche den Götzendienst gestiftet haben. Die Tischgenossenschaft ist das Bekenntniß der Altargenossenschaft; wer das Opfer ißt, wird Genosse des Altars und dessen, was auf demselben vorgeht, 18, der Israelite wird dadurch mit seinem Gotte, der Heide zwar nicht mit seinen Göttern — denn diese sind nur ein Wahngelbde — aber mit den Dämonen verbunden, denen er sein Opfer in Wahrheit bringt. Eine ähnliche Beziehung hat nun auch die christliche Tischgenossenschaft bei dem Mahle des Herrn. Der Becher des Segens ist so viel als die Gemeinschaft mit dem Blute Christi. Das gebrochene Brod so viel als die Gemeinschaft des Leibes Christi. Diese Ausführung des Apostels hat ihre besondere Farbe erhalten durch seinen praktischen Zweck, nämlich die Bekämpfung des Leichtsinnes, welcher neben dieser christlichen Gemeinschaft auch von Opfermahlzeiten nicht lassen wollte. Das aber ist ohne allen Zweifel die gemeindchristliche Auffassung, daß durch diese Feier die Glaubensgenossenschaft hergestellt und bewährt wird, und daß dies durch ihre besondere Beziehung auf Christus vermittelt wird. Denn dies liegt nothwendig in den Einsetzungsworten.

Viel schwerer ist zu sagen, wie man sich diese Worte auslegte, und das Mysterium der Handlung deutete. Paulus zwar läßt über seine Auslegung kaum einen Zweifel. Der Becher ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, das heißt, durch diese Handlung des Trinkens haben wir die Gemeinschaft dieses Blutes, das Blut kommt uns zu, wie der Geist, Phil. 2, 1., 2. Kor. 13, 13, die Leiden Christi, Phil. 3, 10. Das Blut aber kann in Paulus' Sinn nichts sein, als der Versöhnungstod, dagegen erläutert er die Gemeinschaft des Leibes Christi, welche das Brod ist, in B. 17 zweifellos als das Eintreten in den Leib der Gemeinde, deren Einheit eben durch die Einheit des gebrochenen Brodes vermittelt ist. Dieser Sinn bestätigt sich auch durch die Reihenfolge in 10, 16. 17. Der Becher steht dem Brode voran, weil der Versöhnungstod der Gründung des Leibes Christi vorausgeht. Auch was der Apostel über den unwürdigen Genuß und dessen Strafe sagt, fordert den gleichen Begriff, 11, 27—29. Der unwürdig Genießende ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn, er hat sich daran vergangen. Das Vergehen fällt aber weg, wenn

der Genießende sich selbst prüft. Denn das Gericht isset und trinket sich der, welcher den Leib nicht unterscheidet, indem er diese Selbstprüfung unterläßt und unwürdig Theil nimmt. Der Leib ist also auch hier wieder nichts Anderes als die Gemeinde. Das Vergehen dieses unwürdigen Genusses zieht eine Strafe nach sich, und an der Folge dieser Strafe läßt sich bemessen, wie Viele sich derselben schuldig machen, 30, 31. Krankheiten, Gebrechen, ja selbst zahlreiche Todesfälle bilden diese Folge. Dieses Gericht Gottes ist übrigens von seiner Seite eine Zucht, welche zugleich zur Rettung dient, ganz ähnlich wie der Bann das leibliche Verderben des Sünders bewirkt, um doch den Geist zu retten, 1. Kor. 5, 5.

Die Auslegung der Handlung durch Paulus ist aber schwerlich die allgemeine Auslegung in der apostolischen Zeit gewesen, jedenfalls ist es nicht lange dieselbe geblieben. Selbst das dritte Evangelium deutet den Leib bei aller Verwandtschaft in der Ueberlieferung der Einsetzungsworte doch schon anders, indem es beifügt: „der gegeben wird.“ Das vierte Evangelium aber zeigt uns in E. 6. eine Auslegung, in welcher jedenfalls der Leib, wenn auch im Sinne mystischer Aneignung, doch für die Person Jesu steht. Diese frühen Versuche der Auslegung, am meisten der des Paulus selbst, beweisen aber, wie fest der gegebene Ritus so frühe als heilige Ueberlieferung steht, und wie die Handlung von Anfang an den Charakter eines Myste-
riums hat.

Eben so sicher aber ergiebt sich, daß die Handlung nicht als ein Opfer gedacht wurde. In Jerusalem, neben dem gesetzlichen Opfercult einen anderen Opferdienst in irgend einer Form aufzurichten, war unmöglich und konnte auch nicht in Gedanken versucht werden. Aber auch in dieser heidenchristlichen Welt ist es dazu nicht gekommen. Gerade die Vergleichung, welche Paulus mit dem jüdischen und heidnischen Opferwesen anstellt, beweist, wie ferne er selbst davon war. Die Handlung, zu welcher sich die Christengemeinde versammelt, ist nicht die Parallele des Altardienstes, sondern die Parallele der Opfermahlzeit. Sie weist auf ein Opfer hin, aber nicht auf einen Act der Gemeinde, sondern auf den Opfertod Christi. Die Unvereinbarkeit der Abendmahlsgemeinschaft und der Theilnahme am heidnischen Cultusacte wird nicht so ausgedrückt, daß zwei so verschiedene Opferhandlungen unmöglich seien, sondern lediglich so, daß die zweifache religiöse Tischgenossenschaft unmöglich sei, 11, 21. So von Seiten des Apostels. Was aber die Korinther betrifft, so sind sie von dem

Gedanken an eine Opferfeier so weit entfernt, daß ihnen gerade deswegen die Handlung selbst verloren zu gehen droht. Sie ist ihnen viel zu sehr nur Gemeindemahlzeit und Gemeinschaftsfeier. Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß durch die neue Anordnung des Apostels die Sache in eine andere Bahn gelenkt wurde. Wenn die Mahlzeit als solche aufhörte, so tritt die Eulogie selbst dadurch für die vereinigten in ganz anderer Weise als vorher in den Vordergrund, und die besondere Handlung zieht das ganze Leben der Versammlung gleichsam an sich. Gerade daß dieselbe nicht mehr mit einer Mahlzeit verbunden ist, hat vielleicht zuerst dazu beigetragen, ihr einen Opfercharakter in dem ältesten Sinne zu geben, in welchem wir denselben bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts zuerst finden, das heißt im Sinne eines Dankopfers für die Gaben der Schöpfung.

Es ist auffallend, daß wir im Neuen Testament sonst Nachrichten über das Abendmahl, ja auch bloße Beziehungen auf dasselbe vermissen. Paulus selbst gedenkt desselben nicht wieder, während er mehr als einmal der Taufe gedenkt und an dieselbe Betrachtungen über die Wirkung der Gemeinschaft mit Christus anknüpft. Der vierte Evangelist allein, der die Geschichte der Einsetzung nicht erzählt, ist doch auf die Sache in seiner eigenthümlichen Deutung der Einsetzungsworte, Joh. 6, 52—55, zurückgekommen. Wir können aus der Thatsache dieser spärlichen Nachrichten nur eine Bestätigung dafür entnehmen, daß das Gemeinste und Wichtigste in den Einrichtungen der Zeit oft am wenigsten in den Schriften derselben auftritt, und daß aus dieser seltenen Erwähnung keine Schlüsse zu ziehen sind.

Noch erübrigt eine Frage, auf welche die Besprechung des Gegenstandes durch Paulus nicht unmittelbar führt, die sich aber im Anschlusse daran von selbst aufdrängt. Das Brod wurde für die Theilnehmer gebrochen, der Becher wurde gefüllt und dargeboten, und es wurde beiden die Weihe durch das Aussprechen der Segensformel gegeben. Wer hat diese Dinge besorgt? Darüber haben wir auch nicht den leisesten Wink. Es erhellt aber von selbst, daß die Lage hier eine andere ist, als bei den erbaulichen Leistungen durch das Wort. Die Freiwilligkeit hatte hier nicht eben so Raum, und es handelte sich nicht um eine Sache, zu welcher eine besondere Begabung erforderlich war. Wenn irgendwo, so ist hier der Ort, wo wir uns das Gemeindeamt als thätig denken müssen. Was hier zu geschehen hat, fällt unter die Begriffe *ἰουδαίως*, *χριστιανίως*, welche Paulus unter den Leistungen der Gemeinde in 1. Kor. 12, 28 aufführt

Und wenn es in der nothwendigen Ordnung geschehen sollte, so muß es durch einen bestellten *προϊστάμενος* Röm. 12, 8. geschehen. Diese Leistungen gelten zwar nach Paulus keineswegs als die ersten. Er stellt nicht bloß Apostel, Propheten und Lehrer, sondern auch die Gaben, Wunder zu thun und Kranke zu heilen, vor dieselben. Gerade weil dazu keine besondere Gabe erforderlich ist, sind die Dinge, welche durch bloßen amtlichen Auftrag besorgt werden können, nicht ebenbürtig. Aber nichts desto weniger lag hierin der Keim zum wachsenden Ansehen der Aeltesten in der Gemeinde. Und dieses mußte in seiner ganzen Bedeutung sich geltend machen, sobald die Charismen und das Ansehen, welches dieselben gegeben hatten, im Leben der Gemeinde verschwanden. Wenige Jahrzehnte nachher finden wir, daß gerade dieser Dienst die Brücke wird zur Befestigung und Erhöhung des Gemeindeamtes.

Wenn nun endlich auch in diesem Stücke der Geschichte des apostolischen Zeitalters nur die Zustände der Paulinischen Gemeinden aus den Quellen zu ermitteln sind, so können wir doch auch auf die ältere heidenchristliche Gemeinde sichere Schlüsse ziehen, um so mehr, als die Parallelen der Johanneschen Apokalypse den Charakter der Paulinischen Gewohnheiten als gemeinchristlicher bezeugen. Für's erste, die Versammlungen zum Brodbrechen bestanden ganz gewiß eben so in der Urgemeinde wie in der Paulinischen. Daraus weist eben die Uebertieferung selbst hin, welche für Paulus die Quelle der Institution ist. Und außerdem läßt sich der Bestand der Gemeinschaft, die *κοινωνία* dieses Glaubens, der Zusammenhalt und die Kraft und Wirkung desselben ohne ein solches Band gar nicht vorstellen. Eben so aber müssen wir dann annehmen, daß die Form dieser Uebung damals schon die nämliche war, sowohl der Ritus selbst, als die Verbindung desselben mit der gemeinschaftlichen Mahlzeit.

Was aber die anderen Versammlungen betrifft, so beruhen dieselben nicht auf einer Institution und könnten ihre Natur nach viel eher einen Wechsel erlitten haben. Es ist aber aus einem anderen Grunde auch hier wahrscheinlich, daß ein solcher nicht stattgefunden hat. Die Erbauungsversammlung in der Paulinischen Gemeinde schließt sich so enge an die Synagoge an, daß ihr Ursprung auf jüdenchristlichem Gebiete kaum zu bezweifeln ist; sie ist also von diesem aus mit hinausgenommen worden. Die Ansicht, daß die Gemeinde in Jerusalem sich werde an die gemeine Synagoge gehalten haben, kann dagegen nicht eingewendet werden. Sie ist selbst bloß Vermuthung, und zwar unbegründete Vermuthung. Die Christusgläubigen konnten eben so gut eine eigene Synagoge in Jerusalem gründen, wie andere Fremdensynagogen dort bestanden. Sie scheinen den Namen Nazaräer geführt zu haben, Ap. G. 24, 5. Mit diesem galten sie als *αἱρεσις* mit eigener *ἑδὸς*. So kommen sie dann auch gelegentlich in Dispute mit Leuten von den anderen Fremdensynagogen, Ap. G. 6, 9.

Von einer verschiedenen Einrichtung der Versammlungen je nach

dem nationalen Gebiete, von einem Unterschiede jüdenchristlichen und heidenchristlichen Gottesdienstes in diesem Sinne zu sprechen, haben wir demnach keinerlei Berechtigung. Der Unterschied liegt nicht in diesen Versammlungen, sondern daran, daß die Jerusalemitische Gemeinde noch eine jüdische war und an den jüdischen Ordnungen Theil nahm, wiewohl dies im Laufe der Zeit vom Anfange bis zum Tode des Jakobus hin nicht gleichmäßig, sondern mit abwechselnder Bethätigung stattgefunden zu haben scheint. Der wesentliche Unterschied ist demnach der, daß dasjenige, was in der Urgemeinde Privatgewohnheit neben dem bestehenden öffentlichen Cultus war, durch die Gründung der Heidentirche der alleinige Cultus der neuen Religion geworden ist. Da nun dieser Cultus nichts enthielt, als die Feier des Todes Jesu und die Pflege seiner Lehre, so leuchtet ein, daß damit erst die Religion als solche zu ihrem äußeren Bestande gekommen ist. So lange man sich noch innerhalb der bestehenden Religion damit bewegte, war das Neue noch Sache der Zukunft, und die Erwartung der Vollendung überwog. So stark diese Erwartung noch fortbestehen mochte, so war doch der Anfang einer anderen Richtung mit jener Wendung gemacht.

In einem Punkte läßt sich die Gleichartigkeit der älteren Zustände nicht mehr sicher erkennen, nämlich in Ansehung der pneumatischen Rundgebungen im engeren Sinne. Doch ist der Bericht der Apostelgeschichte wahrscheinlich auch darin historisch, daß er die Prophetie und das Glossenreden auch schon der älteren Gemeinde zuschreibt. Daß die Offenbarungen im Sinne der Paulinischen Sprache dort von der ersten Zeit an einheimisch waren, läßt sich schon aus 1. Kor. 15, 6. 7, eben so aber auch aus der Geltendmachung des Paulus in der antijudaistischen Polemik, 2. Kor. 11, schließen. In jedem Falle aber hat gerade diese Lebensäußerung in den neu gegründeten hellenischen Gemeinden einen neuen Aufschwung genommen. Die Energie, welche hier wie dort das neue Gemeindeleben gründete und unter so viel Schwierigkeiten behauptete, drückt sich in jener gewaltigen Erregung des Gefühles und der Phantasie aus, welche die Prophetie hervorruft, und welche in dem Glossenreden sich noch weiter excentrisch und selbst krankhaft bethätigt. Weil diese Aeußerungen zu der Kraft gehörten, die die Gegenwart erforderte, wurden sie hoch, selbst über Gebühr geschätzt. Aber sie stehen doch nur neben dem Ausbau des Bleibenden, was aus der apostolischen Gemeinde für alle Zeiten hervorgegangen ist. Nur spärliche Reste der Prophetie haben sich in den nächstfolgenden Zeiten erhalten. Das Glossenreden hat schnell ganz aufgehört¹⁾. In der Geschichte Jesu selbst hatten diese excentrischen Erscheinungen keinen Vorgang. Auch das Geschichtsbild, welches aus der apostolischen Ueberlieferung hervorgegangen ist, hat darin seine Treue bewiesen.

¹⁾ Daß aus Irenaeus V, 6, 1. nicht auf ein Fortbestehen geschlossen werden kann, dürfen wir jetzt als anerkannt voraussetzen.

Die Composition des Hexateuchs ¹⁾

von

J. Wellhausen,

Professor in Greifswald.

II. Die Erzählung der übrigen Bücher des Hexateuchs.

Daß Q und JE sich über die Genesis hinaus, bis in's Buch Josua fortsetzen, ist eine ausgemachte Sache²⁾. Ebenso steht es fest, daß JE auch in Exodus und den folgenden Büchern ein durchaus selbstständiges Geschichtswerk und nicht etwa eine Ergänzung von Q ist. Dies ist hier sogar ungleich deutlicher als in der Genesis. Das jehovistische Geschichtsbuch wird nicht nur nicht unvollständig und zusammenhangslos, nachdem Q herausgenommen, sondern erst dadurch schließen sich die total auseinandergerissenen Glieder seiner Erzählung zu einem schönen Ganzen an einander; vgl. Exod. 24. E. 32—34. Num. 10, 29 u. f. w. Wäre die literarische Kritik statt von der Genesis von Exodus und Numeri ausgegangen, so hätte die s. g. Ergänzungshypothese nie entstehen können. Schließlich wird auch die Erwartung berechtigt sein, daß sich die Composition von JE von Exod. 1 an nicht plötzlich ändern werde, zumal jedenfalls Gen. 50 weder den Abschluß von J, noch von E bilden kann. Ob sich die Erwartung bestätigt, muß die Untersuchung lehren.

Israel in Aegypten. Exod. 1—11.

1. Man kann diesen Abschnitt in zwei Hälften zerlegen, deren erste wesentlich die Berufung Mose's enthält 1, 1—7, 7, die zweite die ägyptischen Plagen 7, 8—11, 10. In der ersten Hälfte gehört zu Q: aus E. 1 die Verse 1—5. B. 7 (mit Ausnahme von וַיִּרְרֵךְ

¹⁾ E. Jahrb. f. D. Theol. XXI. S. 392 ff.

²⁾ Ein für allemal sei bemerkt, daß ich in der Bestimmung von Q Nöl.-dese folge.

ויצמר vgl. B. 9. 20). B. 13. B. 14 (mit Ausnahme der 2. Hälfte von B. 14a und Voranstellung von B. 14b); aus C. 2 die Verse 23—25 (von ויאמר B. 23 an, vgl. zum ersten Theil des Verses LXX 4, 18); endlich das geschlossene Stück 6, 2—7, 7. Zwischen 2, 25 und 6, 2 scheint keine Lücke zu sein, denn 6, 4. 5 greift auf 2, 24 zurück, und außerdem deckt sich 6, 2 ff. inhaltlich so vollkommen mit dem jehovistischen Stücke, welches gleich auf 2, 25 folgt, daß ihm von Rechts wegen durchaus der selbe Platz zukommt. Die Erwartung, den Mose erst eingeführt zu sehen, ehe er, wie 6, 2 geschieht, als bekannte Person auftritt, ist bei Q nicht berechtigt. Doch ist es möglich, daß die Familiennachrichten über Mose und Aharon, welche sich gegenwärtig 6, 16 ff. finden, in Q ursprünglich vor 6, 2 standen. Jedenfalls hat Kayser darin Recht, daß das Stück 6, 13—28 an seinem jetzigen Ort und in seinem gegenwärtigen Umfange ein ungeschickter Nachtrag ist, eine Erweiterung von Q durch spätere Hand. In B. 29. 30 wird der Faden da wieder aufgenommen, wo er B. 12. 13 fallen gelassen war.

Aus dem zweiten Theil unseres Abschnitts ist für Q in Anspruch zu nehmen 1) 7, 8—13 Verwandlung von Aharon's Stabe in eine Schlange, 2) 7, 19. 20a. 21c. 22. 23¹⁾ Verwandlung des Wassers in Blut, 3) 8, 1—3. B. 11b Frösche, 4) 8, 12—15 Mücken, 5) 9, 8—12 Pestbeulen an Menschen und Vieh. Die ägyptischen „Plagen“ fallen in Q eigentlich weniger unter den Gesichtspunkt der Strafen, als der Zeichen und Machtbeweise, in denen Jahve und Pharao durch ihre Vertreter concurriren; die drei ersten Wunder machen die ägyptischen Priester nach, das vierte übersteigt ihre Kräfte, das fünfte trifft sie selber. Darum fällt auch die Verwandlung des Stabes in die Schlange, die in JE von den Plagen unterschieden wird, in Q völlig damit zusammen. Sonst ist in sachlicher Hinsicht charakteristisch, daß die Forderung an Pharao einfach auf völlige Verlassung Israels aus Aegypten gerichtet ist, und daß der göttliche Befehl durch Mose an Aharon ergeht, welcher letztere mit seinem Stabe das Zeichen verrichtet: nur das letzte und höchste wird Mose vorbehalten 9, 8—12. In formeller Hinsicht macht sich das Ueberwiegen des Schema's über den besonderen Inhalt der Erzählung bemerklich: „Jahve sprach zu Mose: Sprich zu Aharon:

¹⁾ B. 20b. 21a. b. = B. 17. 18; an B. 21b. schließt unmittelbar B. 24 seinerseits im Widerspruch zu B. 19 befindlich.

Streck' deinen Stab aus und thue damit das und das, damit werde Und sie thaten so (wie Jahve befohlen) und Aharon streckte den Stab aus und that das und das und es ward. Und die ägyptischen Priester thaten ebenso durch ihre Zauberei und Aber Pharao's Herz verstockte sich und er hörte nicht auf sie, so wie Jahve gesagt hatte." Befehl und Ausführung werden dabei stets in gleicher Umständlichkeit und mit den selben Worten wiederholt. An Einzelheiten bemerke חֲזַק 7, 9, חָזַק und חָזַק 9, 8 und den reichlichen Gebrauch von כֹּחַ.

2. Die Plagen in JE, um das hier gleich anzuschließen, sind folgende: 1) die Verwandlung des Wassers in Blut 7, 14—18. V. 20b. 21a. b. V. 24. 2) die Frösche 7, 25—29. 8, 4—10. V. 11a. 3) das Geschmeiß 8, 16—28. 4) die Viehpest 9, 1—7. 5) der Hagel 9, 13—35. 6) die Heuschrecken 10, 1—20. 7) die Finsternis 10, 21—29. Die ersten vier entsprechen in Inhalt und Reihenfolge den Zeichen in Q (nach Abzug des Einleitungswunders, welches in JE, wie gesagt, nicht in eine Reihe mit den anderen gestellt wird), nur tritt an die Stelle der Mücken das Geschmeiß, und an die Stelle der Pestbeulen an Mensch und Vieh das Viehsterben. Sachliche Unterschiede: vor jeder Plage wird immer erst die Forderung an Pharao wiederholt, und zwar darauf beschränkt, daß er die Hebräer in die Wüste ziehen lasse, um dort ein Fest zu feiern, für den Weigerungsfall wird zugleich die neue Plage im Voraus angekündigt. Mose ist der Thaumaturg, nicht Aharon, und wenn von einem Wunderstabe die Rede ist, so ist es der Stab Mose's. Formell ist beachtenswerth, was schon dem Samaritaner auffiel, daß immer bloß der Befehl Jahve's an Mose, den Pharao zu bedrohen, berichtet, die Ausführung desselben aber verschwiegen und als selbstverständlich vorausgesetzt wird — vgl. dagegen z. B. 7, 9. 10. Alle diese Merkmale sind der Erzählung von Q fremd und vereinigen sich zur Charakteristik von JE. Sieht man aber näher zu, so fügen sie sich doch nicht zu Zügen eines einheitlichen Bildes zusammen, sondern lassen noch weiter die Physiognomie zweier verschiedener Quellen erkennen, aus denen JE auch hier ebenso wie in der Genesis zusammengefloßen ist.

In den meisten Stücken hat der Jehovist seine beiden Vorlagen eng mit einander verwoben, eine Ausnahme bilden jedoch Nr. 3 und 4 einerseits und Nr. 7 andererseits, wahrscheinlich weil hier keine Pendants aus der parallelen Quelle vorhanden waren. Der wich-

tigste Unterschied ist der, daß in dem einen Bericht Mose die Plagen mit seinem Stabe herwinkt, dagegen in dem anderen vom Stabe Mose's gar nicht die Rede ist, sondern Jahve allein und unmittelbar die Wunder wirkt ¹⁾. Damit hängt eng zusammen, daß dort die Ankündigung der Plagen in der Regel fehlt, die hier jedesmal ihrem wirklichen Eintritt vorausgeht. Denn wenn Mose sie selbst zu Wege bringt, so kann kein Zweifel entstehen, woher sie rühren; wenn sie dagegen ohne sein Zuthun hereinbrechen, so muß er sie vorher ankündigen, damit man sehe, sie kommen nicht von ungefähr, sondern von Jahve. Aus demselben Grunde wird in diesem zweiten Fall gewöhnlich ein Termin für die Erfüllung der Drohung gesetzt und hervorgehoben, daß die Plagen, wie sie auf Mose's Ansage kommen, so auf sein Gebet weichen. Das sind lauter Garantien für die Urhebererschaft des Gottes, in dessen Namen Mose auftritt — Garantien, die natürlich überflüssig sind, wenn er handgreiflich die Wunder selbst verrichtet.

Der Hauptbericht ist der zuletzt charakterisirte, in welchem Mose die Strafen nicht ausführt, sondern nur androht. Der Anfang derselben ist fast überall heil und unvermischt erhalten und darum das wesentlichste Kennzeichen. Vgl. 7, 14—18. 7, 25—29. 8, 16—19. 9, 1—5. 9, 13 19. 10, 1—6 „und Jahve sprach zu Mose: mach dich morgen früh auf und tritt vor Pharao, siehe er geht hinaus an's Wasser. Und sprich zu ihm: So spricht Jahve der Hebräer Gott: laß mein Volk ziehen, daß mir's diene. Denn wenn du dich dessen weigerst, so“ Es folgt die genaue Ansagung des kommenden Ereignisses, dabei wird immer Jahve allein als handelnde Person in Aussicht genommen und vom Stabe Mose's ist keine Rede. Nur 7, 14—18 würde eine Ausnahme machen. Aber hier ist in V. 17 der Stab ohne Zweifel von anderswo eingetragen; denn nach Analogie von 7, 28 siehe ich schlage, 8, 17 siehe ich lasse los, 9, 3 siehe die Hand Jahve's, 9, 18 siehe ich lasse regnen, 10, 4 siehe ich bringe muß auch 7, 17 das Subject אֶת־הַיָּד nach אֶת־יְהוָה von Jahve und von seinem Andern verstanden werden, um so mehr, da ja Jahve ausdrücklich als die redende Person bezeichnet ist und das kurz vorhergehende אֶת־יְהוָה sich unmöglich auf Mose beziehen läßt. Positiv wird das Ergebnis, daß בְּמִטָּה רַגְלִי

¹⁾ Nur hier sind die Plagen eigentl. Strafen, dort wie in Q auch mehr Wunder, Beglaubigungszeichen Mose's vor Pharao.

nicht die ursprüngliche Fortsetzung von **אָכַר מִכָּה** sein kann, bestätigt durch die Worte B. 25 **אַחֲרֵי הַכּוֹת יִהְיֶה אֵת הַיָּאָר**. Danach ist man nun überhaupt berechtigt, die Abweichungen von 7, 14—18 gegen die übrigen fünf Parallelen daraus zu erklären, daß in diesem ersten Fall der Hauptbericht nicht rein vorliegt, sondern mit dem anderen verschmolzen ist, der hier zu Anfang gleichfalls einen ausführlichen Befehl Jahve's an Mose der Ausführung vorhergehen ließ. Freilich darf man fragen, ob die Worte B. 17b nicht vielmehr eigentlich von Mose an Pharao gesprochen werden und nicht von Jahve an Mose.

Die Bestellung des göttlichen Befehls durch Mose zu erzählen, wird in J — es sei erlaubt, den Hauptbericht vorgreiflich so zu bezeichnen — nicht für nöthig gehalten ¹⁾, es folgt vielmehr sogleich der wirkliche Vollzug der Strafe. Gemäß der Ankündigung erwartet man, daß Jahve direct und mit eigener Hand den Schlag führt. Dies geschieht auch wirklich in Nr. 3 und Nr. 4, vgl. 8, 20 und 9, 6. In Nr. 2 ist J an der betreffenden Stelle durch Q (8, 1—3) verdrängt, in Nr. 1, wie wir gesehen haben, außerdem noch mit der zweiten Quelle des Jehovisten versetzt (7, 20b. 21a. b. 24). Dies letztere ist ebenso der Fall in Nr. 5 und 6. Während in der Aufzählung 9, 13—21 der Stab Mose's nicht erwähnt wird, erscheint er dagegen in der Ausführung B. 22 ff. Man sieht aber hier der Erzählung an, daß sie überfüllt und in Unordnung ist. In B. 23 heißt es erst, „Jahve gab Hagel“ und gleich darauf wieder „Jahve ließ Hagel regnen,“ und in B. 24 unterbrechen die Worte **וְאֵשׁ מִתְּלַקַּח** die nothwendige Verbindung zwischen **וַיְדַר בָּרֶד** und **כִּבְדָּר** auf störende Weise. Nach B. 18 ist J aus B. 22—24 folgendermaßen auszuscheiden: „Und am folgenden Tage, da ließ Jahve Hagel regnen über alles Kraut des Feldes in Aegyptenland und es ward ein sehr schwerer Hagel, desgleichen nicht gewesen war in Aegypten, seit es einem Volke gehörte.“ Ebenso ist auch in Nr. 6 der Stab Mose's 10, 12 ff., von dem in der vorausgeschickten Drohung so wenig wie sonst die Rede ist, in J erst von anderswo eingedrungen. Denn dem erhobenen Stabe hat nicht Jahve Folge

¹⁾ Nur 10, 1 ff. macht eine Ausnahme, aber hier ist gewiß nicht das Ursprüngliche bewahrt. Denn in B. 1. 2 hat Jahve noch nichts aufgetragen, sondern bloß Vorbereitungen dazu gemacht, es fehlt der ganze Inhalt seines Wortes.

zu leisten, sondern die Heuschrecken (gegen B. 13¹) und sie dürfen den Mose nicht bis zum folgenden Tage warten lassen, sondern müssen gleich kommen. Man hat demgemäß zu scheiden:

12. Und Jahve sprach zu Mose: Streck deine Hand aus über Aegyptenland, daß die Heuschrecke heraufkomme und alles Kraut des Landes fresse, alles was der Hagel übrig gelassen hat.

13. Da streckte Mose seinen Stab aus über Aegyptenland, 14. und die Heuschrecke kam herauf über ganz Aegyptenland.

13. Und Jahve führte einen Ostwind über das Land, jenen ganzen Tag und die ganze Nacht; als der Morgen kam, hatte der Ostwind die Heuschrecke hergetragen.

14. Und sie lagerte in dem ganzen Gebiet Aegyptens, in schwerer Menge, wie nie zuvor gewesen und künftig nie sein wird.

Auch in B. 15 ist die Doppelheit in den Ausdrücken kaum zu verkennen, vgl. עֲשֵׂב הָאָרֶץ und hinterdrein עֲשֵׂב הַשָּׂדֶה; פְּרִי הָעֵץ und dann בֵּרֶךְ יֶרֶק. Endlich ist noch die unverhältnismäßige Länge von Nr. 5 und 6 im Vergleich zu den übrigen Stücken von JE hervorzuheben.

Durch einen glücklichen Umstand trifft es sich, daß die zweite Quelle des Jehovisten, von der sich bisher nur eben die Spur verfolgen ließ, zuletzt rein und nicht mit J vermengt erscheint, nämlich in 10, 21—27 (ägyptische Finsternis). Gänzlich fehlt hier die Drohung, die in J Tags zuvor an Pharao ergeht und regelmäßig die ganze erste Hälfte jedes Stückes einnimmt, vielmehr tritt, nachdem die vorhergehende Plage den König nicht erweicht hat, die neue gleich wirklich selber ein, vgl. B. 21 zu B. 20. Mose erhebt seinen Stab, dann tritt spontan die Finsternis ein, ohne daß Jahve als handelndes Subjekt eingemischt wird. Sie dauert ihre gemessene Zeit, weicht nicht auf Mose's Fürbitte. Auch scheint es, daß Pharao hier nicht sein in der Noth gegebenes Versprechen hinterher wieder bricht, sondern niemals die Forderungen Mose's in ihrem vollen Umfange bewilligt. Kurz, der regelmäßige und charakteristische Bau der Stücke in J wird hier vermißt, wenn auch die sachliche Ähnlichkeit groß genug ist. Ich mache noch aufmerksam auf die Schlussformel 10, 27. Es giebt nämlich in JE zwei Varianten derselben, die eine lautet: und Pharao הכביר sein Herz und entließ הָעָם

¹) 9, 23 liegt die Sache anders, יהיה נתן קלָת ist so verbläßt wie *Zeis wei*, vgl. Gen. 19, 24.

nicht, die andere: und Jahve חזק das Herz Pharaos (resp. intransf. Pharaos Herz חזק) und er entließ בני ישראל nicht. Jene erscheint vollständig in Nr. 3 und 4 (8, 28 und 9, 7), also in den beiden rein aus J mitgetheilten Stücken, ferner zum Theil in Nr. 2 (8, 11 mit Q zusammen) und Nr. 5 (9, 34). In Nr. 5 ist die zweite Variante damit verbunden 9, 35, und diese erscheint rein in 10, 20. 27 vgl. 11, 10.

Ich nenne den Hauptbericht J, setze ihn also gleich mit dem Jahvisten der Genesis. Zum Theil schon deshalb, weil es eben der Hauptbericht ist, weiter wegen der geschickten Verumständung z. B. in der Angabe, Pharaos sei des Morgens am Wasser zu treffen, wegen der lebendigen dramatischen Erzählung, und auch darum, weil hier inclusive der Tödtung der Erstgeburt der Plagen sieben sind. An Einzelheiten kommt in Betracht das Land Gosen 8, 18. 9, 26, welches in der Genesis nur in J vorkommt; ferner die Zeitangaben בבקר 7, 15. 8, 16, namentlich in der Konstruktion 10, 13 הבקר היה 7, 15. 8, 16, namentlich in der Konstruktion 10, 13 הבקר היה וירח הקדים נשא vgl. Gen. 19, 23 und 44, 3, endlich der Gebrauch von העתיד עשב השדה (gegen הארץ ע') und גבול (= Land). Den zweiten Bericht in JE würde man dann E nennen dürfen. Er steht sachlich und sprachlich näher zu Q, ein Verhältnis, welches sich gleicherweise auch in der Genesis constatiren läßt.

Auf eine genaue Scheidung von J und E in Nr. 1. 2 (?). 5. 6 wird man besser verzichten. Der Jehovist hat, wie es scheint, nicht bloß den Bestand von E sehr stark angetastet, sondern auch J mit eigenen Zuthaten erweitert. Es ist schon bemerkt, daß das Ausfallen des Befehls 10, 1. 2, statt dessen dann gegen die sonstige Sitte die Ausführung berichtet wird B. 3 ff., schwerlich ursprünglich ist; J wird hier in B. 1—3 dasselbe gehabt haben wie z. B. 9, 1, das Uebrige ist Zusatz des Jehovisten, erkennbar auch an כי אני הכבדתי — in J verstockt immer Pharaos selber sein Herz — und an dem gänzlich schiefen Du in B. 2. Auch 9, 14 ist eine Variation des Jehovisten auf Grund von 9, 15, sie stört die Konstruktion und verwischt den hypothetischen Sinn des Ganzen ¹⁾. Noch andere Breiten,

¹⁾ 9, 15 f. „Denn ich hätte schon meine Hand ausgestreckt und dich und dein Volk mit der Pest geschlagen, daß Du verschwunden wärest vom Erdboden, aber um deswillen habe ich dich gefristet . . .“ כי יתה hat hier den selben Sinn wie nach כי. In B. 14 ist die Auflösung dieser Partikel in בבעם הזאת ebenso aus Mißverständnis entsprungen, wie das Participium שלח statt des hypothet. Perfectums.

Uebergänge der Erzählung in Predigt, scheinen mir auf die überarbeitende Hand zurückzugehen, namentlich auch die Formel $\text{וְכִי אָנֹכִי יְהוָה}$, worin das vom Sprachgebrauch in J abweichende אָנֹכִי häufig ist. Ich halte es endlich nicht für unmöglich, daß Aharon an den Stellen, wo er neben Mose in J auftritt, erst durch den Jehovisten hereingebracht ist. Der Befehl Jahve's, vor Pharao zu treten, ergeht nämlich in J immer an Mose allein 7, 14. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 1; nur im weiteren Verlauf erscheint daneben viermal Aharon, nämlich immer in dem Falle, wenn Pharao in der Noth Mose und Aharon holen läßt, um ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen. Merkwürdigerweise aber wird hinterher wieder Aharon völlig ignoriert, Mose antwortet allein, redet nur in seinem, nicht zugleich in Aharon's Namen (8, 5. 22. 25. 9, 29), und obwohl er selbster gekommen, geht er doch im Singular wieder fort und bittet im Singular 8, 8. 26. 9, 33. 10, 18. Unter diesen Umständen ist auch der Wechsel des Numerus $\text{וְהִתְיַחֵד . . . שָׁא נָא}$ 10, 17 verdächtig genug. Es scheint, als ob der Jehovist grade bei der Fürbitte die Assistenz Aharon's für angemessen hielt.

Das Ende der Verhandlungen mit Pharao ist 10, 28—11, 10. Da 10, 27 Schlußformel ist, so ist V. 28 f. nicht Fortsetzung des unmittelbar vorangehenden Berichts, sondern stammt aus J, vgl. zu V. 28 Gen. 2, 17. Die beiden Verse sind mit dem Stück 10, 1—20 zu verbinden, dessen jahvistischer Abschluß gegenwärtig durch V. 20 verdrängt ist. Die Fortsetzung der Rede Mose's an Pharao 10, 29 ist 11, 4—8 (vgl. 10, 29 mit 11, 8); sehr übel drängt sich 11, 1—3 dazwischen, wie bereits Knobel empfunden hat. Vgl. den jahvist. Sprachgebrauch V. 6 (9, 18. 10, 14), V. 7 (8, 18. 9, 4). Demgemäß wäre 11, 1—3 = E. Die letzten beiden Verse des C. 11 rechnet man gewöhnlich zu Q und allerdings lassen יִשְׁמַע V. 9 und מִשֶׁה וְאַהֲרֹן V. 10 auf diese Quelle schließen. Man versteht nur nicht recht, wie der 9. Vers hierher gehören und mit V. 10 verbunden sein kann; denn יִשְׁמַע ist Futurum.

3. Wenden wir uns nun zu JE C. 1—5, so ist die Thatsache, daß hier zwei Quellen benutzt sind, ziemlich anerkannt, aber über ihre Ausscheidung ist man keineswegs einig. In C. 1, wo V. 6. 8—12. 15—22 und einige Worte aus V. 7 und V. 14a zu JE gehören, ist J zu erkennen in V. 6, $\text{וַיְרַבְּרֵם וַיַּעֲבֹדוּ}$ (V. 7), V. 8—10; vgl. תִּקְרָא V. 10, und V. 9 mit Gen. 11, 6 f. Dahingegen ist der Sprachgebrauch von V. 11 f. eigenthümlich abweichend, vgl. die שָׂרִי

נוסים statt der נגשים und das Verbum קרץ in der Bedeutung Angst haben. Man wird diese letzteren beiden Verse wohl zu E rechnen müssen, ebenso auch B. 15—21, wegen אלהים und weil die Namen der Hebeammen genannt werden. Nur der zweite Theil von B. 20, der die Verbindung zwischen B. 20a und B. 21 unterbricht, wird wegen רבה ורצם (B. 7. 9) zu J gehören, ebenso B. 22, eine Variante zu B. 15—21, wahrscheinlich auch die in Q eingesprengten Worte בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה, da die Vorstellung in E B. 11 eine etwas andere ist.

In C. 2, welches mit Ausnahme von B. 23b. c. 24 f. ganz zu JE gehört, ist die Scheidung nicht durchzuführen, wenngleich die Geburt und Flucht Mose's sowohl in J als in E erzählt sein wird. Der Satz B. 6 „und sie sah den Kleinen und siehe es war ein weinender Knabe“ ist schwerlich aus Einer Feder geflossen. In dem selben Verse fallen die Worte רחמל עליי wegen ihrer Stellung vor dem folgenden Satz auf, welche letztere sich am natürlichsten an ותרם anschließen würde. Vermuthlich ist ferner die Namensgebung 2, 10 alsbald nach der Rettung erfolgt, nicht erst, nachdem der Knabe groß geworden, wie es denn schwerlich die selbe Hand ist, die in B. 11 ויגדל משה und in B. 10 ויגדל הילד geschrieben hat. Vielleicht also — zumal wenn nach B. 1 f. Mose als erstes Kind der Ehe gilt — ist in den Hauptbericht ein anderer eingearbeitet, der nichts von Mose's Schwester weiß, sondern einfach erzählt: „und siehe ein weinender Knabe und sie erbarmte sich seiner B. 6 (und nahm ihn auf) und er ward ihr Sohn und sie nannte ihn Mose, weil sie ihn aus dem Wasser gezogen hatte B. 10.“ Endlich scheint es, daß B. 15 eine andere Motivirung der Flucht Mose's enthält als B. 13 f., und daß in dem selben Verse die beiden Schlußsätze keinen fortlaufenden Faden darstellen. B. 11—22 gehört im Ganzen zu J, vgl. אכן B. 14 mit Gen. 28, 16 und רהטים B. 16 mit Gen. 30, 38; B. 1—10 im Ganzen zu E (אָמִי, רָלֵד). Ob der Name Reguel aus J herkommt, bezweifle ich²⁾. J nannte ursprünglich vielleicht überhaupt keinen Namen; Jethro scheint erst jehovistisch zu sein, vgl. zu C. 18.

¹⁾ ותרם ist eine Correctur, um את-הילד fortzuschaffen, vergl. LXX. In MT. blieb beides nebeneinander stehen.

²⁾ schwerlich ist der Vater Hobab's Num. 10, 29 der Priester von Midian mit seinen sieben Töchtern Exod. 2, 16 ff.

In C. 3 paßt der mit Q 6, 2 ff. parallele Passus, worin Gott seinen Namen Jahve offenbart, nämlich B. 10–15, ohne Zweifel nicht für J, sondern nur für E. Wirklich erscheint hier überall im Munde des Erzählers אלהים B. 11. 12. 13. 14. 15, während von nun ab dies Kriterium für längere Zeit aufhört, freilich wie es scheint, mehr durch Schuld des Bearbeiters, als nach der Absicht des Elohisten selber, der nach wie vor für gewöhnlich den allgemeinen Namen gebraucht zu haben scheint¹⁾. Auch in 3, 1–9 finden sich von E zerstreute Spuren, so in B. 4 der Satz nach dem Athnach mit dem charakteristischen Anruf im Vokativ (vor der eig. Anrede) und mit der Antwort הִנְנִי, vgl. außerdem Elohim nach dem kurz vorhergehenden Jahve. Daran schließt sich B. 6 (האלהים) und B. 9. Uebrigens liegt hier vorzugsweise J zu Grunde (vgl. B. 8), ebenso wieder in 3, 16–4, 17, obgleich auch da Motive aus E einfließen, z. B. 3, 21 f. (11, 1–3). 4, 17. Man muß jedoch beachten: bei solchen Reden Jahve's verfährt der Jehovist freier als sonst und componirt, unter Benutzung seiner Vorlagen, ziemlich selbstständig. Bestimmt auf J führen 3, 16–18 (vgl. B. 18 דרך שלשה רִגְלִים mit 8, 23 und א' העברים mit 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3) und namentlich 4, 1–9. Denn hier werden die Zeichen, die Mose thut, von den ägyptischen Plagen – die nachher Jahve allein bewirkt – unterschieden; sie geschehen nicht vor Pharao, sondern vor dem israel. Volke, um den Gesandten Jahve's bei diesem zu beglaubigen (4, 30); dabei spielt der Stab als Medium überhaupt keine Rolle und fehlt bei den beiden letzten Zeichen gänzlich. Eine ganz andere Vorstellung, die nach dem, was wir über C. 7–10 erkannt haben, sicher auf E führt, findet sich 4, 21. 17. Hier sind wie in Q die Zeichen, die Mose verrichten soll, eben die Plagen, er thut sie vor Pharao, nicht vor dem Volke, der Stab ist bei allen das nothwendige Vehikel.

Hat man bei 3, 1–4, 17 die Empfindung, ein Stück aus Einem Guß vor sich zu haben, so macht sich umgekehrt bei 4, 18 ff. der zusammengesetzte Charakter sehr bemerklich. Offenbar ist weder 4, 19 die Fortsetzung von 4, 18, noch B. 21 von B. 20, noch

¹⁾ In B. 14 am Schluß ist אלהים eigentlich nicht mehr passend, Jahve selbst nennt sich mit Recht *ô ôr* in 1. Person, für andere aber ist er *ô ôr* in 3. Person, also יהוה. Auf die Frage, wie sein Name sei, antwortet Gott: „Bin – fernermal ich bin. So sollst Du zu Israel sagen: Ist hat mich zu euch gesandt.“ So nach Ibn Ezra.

V. 27 von V. 24—26. Sehen wir vorläufig ab von V. 27—29, so ist für J in Anspruch zu nehmen V. 18. 20. 24. 25 und zwar deshalb, weil Mose hier Weib und Kind mitnimmt und nur einen Sohn (וְאֶת בְּנוֹ V. 20) hat, gegen E 18, 2 ff. Zu E gehört dann V. 19. 21—23 vgl. bes. V. 21. Man könnte denken, dies Stück knüpfe, alles dazwischen Liegende überschlagend, direkt an JE 2, 23. Bei näherer Ueberlegung erhebt aber, daß 4, 19. 21 doch nicht die erste Offenbarung Jahve's an Mose sein kann, sondern eine frühere inhaltreichere vorausgegangen sein muß. Es scheint also, daß in E der Auftrag, Israel zu befreien, nicht wie in J ohne weiteres zusammenfiel mit dem Befehl nach Aegypten zurückzukehren; erst etwas später bei einem bestimmten näheren Anlaß wird diese praktische Consequenz gezogen. Darnach ist die Richtigkeit der gegenwärtigen Stellung des ersten Satzes von 2, 23 zu beanstanden (vgl. LXX. 4, 19), möglicherweise hat sich der Jehovist um J's willen eine Umstellung erlaubt. Die Hand des Jehovisten ist ebenfalls bei der Placirung des letzten Satzes von 4, 20 thätig gewesen, der nicht zu J, sondern zu E gehört, und desgleichen vielleicht bei einigen Redewendungen von V. 22 f. — Was 4, 27—31 betrifft, so ist der pragmatische Zusammenhang des Stückes in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht zu leugnen. Deutlich nun stammt V. 29—31 aus J, wegen der Rückbeziehung auf 3, 16 und wegen V. 30: er that die Zeichen vor dem Volk. Andererseits steht V. 27 nicht in Verbindung mit J V. 18. 20. 24—26, denn in diesen Versen ist Mose schon weiter als am Berge Gottes, wo Aharon ihn treffen soll. Wie also? soll man V. 27 zu E weisen? Dazu sind V. 27—31 zu gleichartig und geschlossen. Ich glaube, daß Aharon hier ebenso wie in JE E. 7—10 erst durch den Jehovisten — wenn auch vielleicht auf Grundlage von E — eingeführt und gleich dem Mose einer früheren Anwesenheit auf dem Horeb gewürdigt worden ist. In J hat Mose zu dem Volk geredet und die Zeichen gethan — das erheischt 4, 1—9¹⁾. Der Jahvist weiß nichts von Mose's mangelnder Redefähigkeit, er läßt ihn sogar vor Pharao in E. 7—11 ausschließlich das Wort führen. Auch 5, 1 ff. ist das pluralische Subjekt ursprünglich

¹⁾ vielleicht besser 4, 1—12, denn streng genommen schließen V. 10—12 und V. 13 ff. einander aus, so daß V. 10—12 besser noch als zum Vorhergehenden (zu J) gehörig zu betrachten sind.

nicht Mose und Aharon, sondern nach 3, 18 vgl. mit 5, 3 notwendigerweise Mose und die Ältesten.

5, 1—6, 1 ist wohl im Ganzen aus J entlehnt, vgl. B. 3 mit 3, 18. 8, 23. 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3 und die נגידים (gegen 1, 11). Doch fällt מהכנה B. 8 gegen הכן B. 18 auf und hie und da eine Abundanz der Rede, z. B. B. 4. 5.

Man sieht: so wenig sich in JE Ex. 1—11 die Scheidung in's Einzelne hinein durchführen läßt, so ist doch die Thatsache evident, daß dies Geschichtswerk auch hier wie in der Genesiß aus J und E zusammengesetzt ist, durch die Hand eines Bearbeiters, der viel freier mit seiner Vorlage verfuhr und sie dadurch viel mehr zu einem Ganzen verschmolz, als es der letzte Redactor mit Q und JE gethan hat.

Der Auszug und die Ankunft am Sinai. C. 12—18.

1. Die Passahnacht 12, 1—13, 16. Aus Q: 12, 1—21. 28. 37a. 40 f. 43—51. 13, 1. 2. Nicht B. 21—23, denn diese Verse sind unabtrennbar von B. 24—27, und trotz aller Ähnlichkeit differiren sie von Q in Sachen und Ausdrücken, vgl. B. 21 die Ältesten, das Zusammenfallen von Nehmen und Schlachten des Opfers, bei dem das einjährige Alter nicht hervorgehoben wird (gegen B. 3. 6), B. 22 den Satz: „und nehmt ein Bund Hase und taucht es in die Blutschüssel und berührt damit“ gegen B. 7. Auch nicht B. 42, denn die Vigiliennacht ist nicht das Passah des Vierbundesbuchs. Andererseits ist es ebenso wenig zu rechtfertigen, wenn Kayser B. 11—13 zu JE ziehen will, denn dort ist die ängstliche Eile nicht als Nitus befohlen, sondern geschichtlich veranlaßt und hat seine Stelle nicht beim Passah, sondern bei den Mazzen (Deut. 16, 3), ferner ist der Ausdruck שזרים nur bei Ezechiel und in Q gebräuchlich und endlich scheint משה׳׳׳ B. 13 Abstraktum, dagegen B. 23 Concretum zu sein. Auch B. 37a gehört der Form nach zu Q, obwohl in JE an dieser Stelle eine ähnliche Nachricht gestanden haben muß. Es ist übrigens, was wir als Q bezeichnen, hier schwerlich ein schriftstellerisches Ganzes einheitlicher Conception, dennoch aber JE gegenüber als Einheit zu betrachten, mit durchaus gleichen Ausdrücken, Vorstellungen, geschlichen Institutionen. Dabei beruhigen wir uns vor der Hand.

In JE ist 12, 29—39 B. 42 die Fortsetzung von 11, 4—8. Wenn aber dort vorzugsweise J zu Grunde gelegt ist, so hier E. Denn während 10, 29. 11, 8 ausdrücklich gesagt ist, Mose werde

Schon der direkte Anschluß von 12, 29 an 11, 8 beweist, daß 12, 21—27, wenn es überhaupt zu JE gehört, doch jedenfalls ein jüngerer Zusatz zu der Erzählung der ursprünglichen Quellen ist. Das Gleiche erhellt daraus, daß hier (wie in Q) die Verschonung Israels von Seiten des Würgengels als das der Feier zu Grund liegende Faktum betrachtet wird. In J und E wird daran nicht gedacht, daß die Plage auch Israel hätte treffen können¹⁾, es gilt als selbstverständliche und an keine weitere Bedingung geknüpfte Voraussetzung, daß „Gott einen Unterschied macht,“ aller Nachdruck ruht auf dem tödlichen Schlage der starken Hand selbst, dieser Schlag und nicht die Verschonung davon wird gefeiert. So auch 13, 3—16. Indessen gehört dies letztere Stück trotzdem nicht zu dem älteren Bestande von JE, sondern geht ebenso wie 12, 21—27 auf eine spätere, wenn auch nicht die gleiche Hand zurück. Denn ursprünglich muß auf das Stück 12, 29—42 (excl. V. 4) f.) alsbald 13, 17 ff. gefolgt sein. Eine unschicklichere Stelle für die Predigt, welche Mose 13, 3—16 hält „Gedenket an den heutigen Tag u. s. w.“ — wobei er C. 14 beständig antecipirt — läßt sich nicht denken, zumal wenn der Auszug wirklich in der Verwirrung und Eile vor sich gegangen ist, wie vorher und nachher berichtet wird; den ursprünglichen Erzählern, denen die Sache doch einigermaßen in der Vorstellung lebendig und gegenwärtig gewesen sein muß, kann man ein so völliges Herausfallen aus der Situation nicht zutrauen. Man beachte außerdem die Ausdrücke בית עבדים V. 3. 14, עבד עבדה in kultischem Sinne V. 5, העביר und שגר V. 12, הזכירם V. 12. 15, חזק יד V. 3. 14. 16 statt חזקת יד, הקשה mit ausgelassenem Objekt und mit Subjekt Pharao statt את-לבו כבד oder את-לבו חזק (gewöhnlich

1) Nach J. wehnt Zerael gar nicht unter den Aegyptern, sondern für sich im Lande Gosen. Auch der Zehnstag in 12, 22 nimmt nicht zu den sonstigen Voraussetzungen, wohl aber mit Num. 33, 3 כַּמִּסְפָּדֵי הַדֶּשֶׁת.

mit Jahve als Subjekt). Weiter den predigenden Ton, der den Älteren völlig fremd ist; endlich die Stufe der Religiosität, die hier herrscht und sich 3. V. B. 9. 10 sehr deutlich ausspricht. Es ist ungefähr die deuteronomische, auf der jedenfalls die Autoren, welche uns von den Patriarchen erzählen, wie sie Steine und Altäre aufrichteten, heilige Bäume pflanzen und Brunnen graben, nicht stehen. An das Deuteronomium (Deut. 6. 7. Jos. 4) erinnern auch die Ausdrücke und Wendungen, und die Verordnung 13, 6 entspricht ganz derjenigen in Deut. 16, 8, im Gegensatz einerseits zu Exod. 12, 16, andererseits zu 23, 15. 34, 18 ¹⁾.

Der Verfasser von 13, 3—16 ist wenn nicht der Jehovist selber, ein deuteronomistischer Bearbeiter desselben. Er ist sowohl in manchen charakteristischen Ausdrücken abhängig von den jehovistischen Quellen, als auch in den Elementen selber, die seiner ermahnenden Rede zu Grunde liegen und das einzig Inhaltliche darin bilden. Diese Elemente sind V. 6 f. und V. 12 f., und sie sind im Ganzen wörtlich entnommen aus 34, 18—20. Bemerkenswerthe Unterschiede sind nur einmal der Zusatz V. 6 „am 7. Tage ist ein Fest Jahve's,“ sodann die Verschärfung V. 7: „Nichts Saures und Säuerndes soll sich bei dir finden in deinem ganzen Gebiet,“ endlich V. 12 das דִּבְבִּיר. Diese Unterschiede theilt unser Stück mit dem Deuteronomium (16, 8. 4), דִּבְבִּיר speciell mit den Schriftstellern des siebenten Jahrhunderts und des Exils. — Hingegen ist 11, 21—27 schwerlich dem Jehovisten zuzuschreiben. Das Redenhalten an's Volk und der Ton erinnern zwar an 13, 3 ff, vgl. 12, 24—27 mit 13, 5. 8. 10. 14 f., aber schon in diesen Versen differiren die Ausdrücke sehr merklich und schwerlich hat das Passahopfer 12, 27, um deswillen Israel vom Würgengel geschont wurde, Platz neben der Erstgeburt von Kindern und Schafen, die dargebracht wird, weil Jahve alle Erstgeburt Aegyptens tödtete und mit gewaltiger Hand sein Volk ausführte 13, 15. Man wird 12, 21—27 entweder für einen späteren Zusatz zu JE halten müssen, oder aber für einen Anhang unbekannten Ursprungs zu Q: es steht in der Mitte zwischen Beiden, in Form und Ton

¹⁾ Nunmehr kann man sagen, daß nach der Ueberlieferung der Quellen von JE das Fest nicht durch den Auszug, sondern eher der Auszug durch das Fest veranlaßt worden ist, s. 5, 1. 3. 8, 21 ff. 10, 8 f. 24 ff., womit zusammenhängt 11, 2 f. 12, 35 f. (Knobel zu 3, 22 und Hos. 2, 15). Bloß die Mäzzen werden 12, 34 geschichtlich erklärt, außerdem V. 12 die Vigiliennacht zum An denken an den nächtlichen Auszug.

etwas mehr auf Seiten des Jehovisten, in der Sache fast ganz auf Seiten von Q. Doch ist neben den bereits oben angemerkten Nuancen noch hervorzuheben, daß in Q das Benetzen der Thürpfosten mit dem Lammblute als etwas nur einmal zu bestimmtem Zwecke in Aegypten Geschehenes angesehen wird ¹⁾, dahingegen in V. 21—27 als ein alljährlich zu wiederholender ständiger Ritus.

2. Der Uebergang durch's Schilfmeer 13, 17—15, 21. Nach Knobel scheidet Möldeke für Q aus: 13, 20. 14, 1—4. 8. 9. 10 (Schluß). 15—18. 21 (a + d). 22. 23. 26. 27a. 28. 29. Mich dünkt, hier sei zu viel für Q in Anspruch genommen. Zunächst spricht schon die Redensart Jahve verhärtete Pharao's Herz (V. 3. 4. 8. 17), auf die sich Möldeke beruft, mehr für den Vf. von 10, 19. 27, als für Q, wo es gewöhnlich neutral heißt: Pharao's Herz blieb hart. Das würde freilich wenig in's Gewicht fallen, wenn nicht an den drei Stellen, wo jene Redensart erscheint, regelmäßig noch andere Bedenken sich erheben. V. 3. 4 sind weder sachlich noch formell eine gute Fortsetzung dessen, was Mose zu Israel sagen soll, vielmehr schließt כִּן יִרְאוּךָ am Schluß von V. 4 unmittelbar an V. 2 an. In V. 8 f. fällt die Duplette auf: „Pharao setzte hinter den Kindern Israel her Die Aegypter setzten hinter ihnen her;“ mit V. 8b nach dem Athnach scheint neu angefügt zu werden. Das schwerste Bedenken erhebt sich bei V. 16—18 ff. Den Stab Mose's aus späterer Uebearbeitung zu erklären und sich dafür auf V. 21. 26 f. zu berufen, geht nicht an. Vergleicht man nämlich 8, 2 mit 8, 13, oder 9, 22 mit 9, 23, oder 10, 12 mit 10, 13, oder 17, 9 mit 17, 11 f. oder Jos. 8, 18 mit V. 19, so ist unwidersprechlich, daß zwischen 14, 16 und 14, 21. 26 f. durchaus keine Differenz besteht, sondern auch in den letzteren Versen der Stab in der Hand Mose's vorausgesetzt wird (ebenso wie 10, 21, vgl. 4, 17, wo das ein für allemal gesagt ist). Schließlich ist es doch auch ein wunderbarer Umstand, daß von V. 15 an kaum ein einziger für Q charakteristischer Ausdruck (z. B. קהל ירה) vorkommt und daß Aharon so gänzlich zurücktritt, der in Q bisher stets das Subjekt von ירר יר gewesen ist.

Mit Sicherheit ist aus Q außer 13, 20 ²⁾ nur abzuleiten: 14,

¹⁾ vgl. b. Sanhedrin 15b. Wähner, Antiq. I 606.

²⁾ Dieser Vers gehört nicht zu JE, denn hier heißt אֶתֶּן (Ungew.) vielmehr נתן, mit dem ägyptischen Artikel.

1. 2. V. 4: וַיַּעֲשֶׂה כֵן, V. 8b. 9 (mit Ausn. der על-הים und כל פי trennenden Worte), V. 10: וַיַּעֲבֹקוּ ב' אֱלֹהֵי, V. 15 (mit Ausn. von מִן הַצֶּבֶק אֵלָיו). Von da ab verliert sich die Spur dieser Quelle (V. 28?). Das, was man sonst noch dazu gerechnet hat, aus ihr abzuleiten, dazu ist man darum gekommen, weil man immer nur von der Entgegensetzung zweier Quellen ausging. Es sind aber drei, die jehovistische Erzählung ist, wie das jehovistische Geschichtsbuch überhaupt, aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt, welche sich sogar noch aus dem zu Gunsten von Q verstümmelten Reste desselben erkennen lassen. Denn wie läßt sich das Verhältnis von V. 19a zu V. 19b anders erklären? Die Stellen, die man fälschlich zu Q gewiesen hat, rühren aus E her. Der Stab Mose's ist dafür entscheidend, vgl. S. 534 ff. 540; die Ausdrücke stimmen wenigstens, wenn sie auch nicht beweisend sind. Die Scheidung zwischen J und E trifft von V. 21 an zusammen mit Knobel's Scheidung der „Grundschrift“ und des Jehovisten. Der Unterschied der beiden Quellen gestaltet sich hier genau ebenso wie bei den Plagen: in J führt Jahve durch elementare Gewalt das Wunder herbei, in E Mose durch das Aufheben seines Stabes. Es hängt damit zusammen, daß die Sache dort viel natürlicher zugeht, wie hier. „Jahve ließ das Meer durch einen starken Ostwind, der die ganze Nacht wehte, schwinden und machte es trocken V. 21 (die Hebräer zogen durch, die Aegypter hinterdrein; am jenseitigen Ufer geriethen sie an einander) und gegen die Morgenwache kehrte sich Jahve zu des Aegypters Heer in der Feuer- und Wolkensäule und bestürzte des Aegypters Heer V. 24 und hemmte das Rad seiner Wagen und ließ ihn in's Unwegsame gerathen. Da sprach der Aegypter: ich will fliehen vor Israel, denn Jahve streitet für sie gegen Aegypten V. 25. Aber das Meer kehrte zurück gegen Morgen zu seinem gewöhnlichen Stande und die Aegypter flohen ihm entgegen und Jahve schüttelte sie mitten in's Meer V. 27. An jenem Tage half u. s. w. V. 30. 31.“ In E erhebt Mose den Stab, da spaltet sich das Meer, die Israeliten gehen hindurch; als sie drüben sind, erhebt Mose wieder die Hand, da stürzen die Wassermauern über den verfolgenden Aegyptern zusammen. Beachtenswerth ist, daß diese Vorstellung der Sache abhängig ist von demiede 15, 8. Vor V. 21 ist die Zerlegung von JE nicht so sicher zu bewerkstelligen. Zu E gehören V. 3. 4 (excl. וַיַּעֲשֶׂה כֵן) V. 7. 8a. כֹּסֶם וְרִחִיל in V. 9. Anfang von V. 10. מִן הַצֶּבֶק אֵלָיו in V. 15. V. 16 18. V. 19a und vielleicht der Schlußsatz von

B. 20. Zwischen B. 10 und B. 15 muß erzählt sein, daß Mose, bedrängt von seinen Pandsleuten, verzweifelt zu Gott schrie (17, 4). Zu J gehören B. 5. 6. באר . . . רהבה ב' in B. 10. B. 11—14. B. 19b. B. 20. In B. 20 ist der Text entstellt, es muß hier der Uebergang von Tag zu Nacht gemacht werden, etwa so: ויהי ערב ויהי בקר (הערב). Formelle Kriterien: für E der häufige Gebrauch von בני ישראל, ברה; für J ישראל, ניצרים (singularisch).

In 13, 17—22 scheint der Jehovist ebenso wie in 12, 29—42 vorzugsweise E zu Grunde gelegt zu haben (excl. B. 21 f. = J), vgl. אלהים B. 17 f., und B. 19 mit Gen. 50, 24. Auch das Festlied in C. 15 könnte man wegen 15, 8 und weil 15, 19 mit 14, 23. 29 stimmt, versucht sein zu E zu weisen. Dagegen aber spricht 15, 17 die Erwähnung Jerusalems; das Lied muß also erst vom Jehovisten aufgenommen sein, wenn es nicht vielleicht am Schluß von späterer Hand erweitert ist.

3. Der Zug durch die Wüste und die Ankunft am Sinai. C. 15, 22—18, 27. Zu Q rechnet man zunächst 15, 22. 23. 27. Zugegeben, daß Q diese Stationen enthalten hat, ebenso gewiß hat sie auch JE enthalten, denn wenn Eim hier gegenwärtig nicht mehr anderweit nachweisbar ist, so steht die Sache für Q mit Jam Suph nicht anders. Mit welchem Rechte nun macht man JE hier unvollständig, um Q vollständig zu machen? Nach dem Zusammenhange hat doch JE das nächste Recht auf diese Verse, B. 22b. und B. 23 stehen in ganz deutlicher Beziehung zu B. 24 ff.¹⁾ Es müßten sehr bedeutende formelle Gründe für Q sprechen, um die Herausreißung zu rechtfertigen. Aber gerade das Gegentheil ist der Fall. In B. 22 ist ויבא משה ויאמר dieser Quelle fremd, ebenso wie ישראל (statt dessen בני י' oder בית י'), in B. 23 fehlt das charakteristische ויבא משה an der Spitze. Dergleichen in B. 27, im letzteren Verse paßt auch der episodische Inhalt viel eher zu JE als zu Q. Mit Num. 33 richtet man nichts aus, wenn man nicht vorher den Nachweis liefert, daß es unmöglich oder unwahrscheinlich sei, daß der Verfasser dieses Katalogs jünger sei als JE. — Weiter soll nach Mödese ganz C. 16 aus Q stammen, nur daß man vielleicht einige kleine Zusätze anzunehmen habe²⁾. Die Zusätze sind jedoch so klein

¹⁾ vgl. Rayser S. 50. Zu 15, 25 Jos. 24, 25.

²⁾ Die Prolepsis 16, 33 f. ist übrigens nicht anstößiger als העצתי 12, 17. Gegen de Wette, Beiträge II. 223.

nicht. Wenn V. 9 ff. aus Q herrühren, so V. 4—8 sicher nicht, denn unleugbar wissen wir aus V. 4—8 schon Alles, was wir erst aus V. 9 ff. erfahren sollen. Ähnlich wie V. 4—8 zwischen Q V. 1—3 und V. 9 ff., drängen sich V. 27—30 zwischen Q V. 22—26 und V. 31 ff. In V. 24—26 ist es bereits längst Sabbath, also ist V. 27, wo der siebte Tag erst angeht, davon nicht die Fortsetzung; hinwiederum giebt es V. 31 für das Suffigum in שמר keine Beziehung in V. 27—30, somit schließt V. 31 an V. 26. Weiter. Wie finden die identischen Angaben V. 15 und V. 31, V. 35a und V. 35b. neben einander Platz? wie vertragen sich die Widersprüche, daß nach V. 21 das Manna bei der Hitze schmolz und daß es V. 23 verfault und verbacken wurde? daß nach V. 16a. V. 18c—21 jeder nach seinem Bedürfnis (לפי אכלו) sammelte, dahingegen nach V. 16b. 17. 18a. b. jeder immer genau ein Omer? Dazu vgl. messen V. 5 הכייל V. 18 מדה, aufheben V. 19 f. הוֹתִיר V. 23 f. הִנִּיחַ, Gewürm V. 20 תולעים V. 24 רבֵּה (überh. V. 20 mit V. 24), doppelte Portion V. 29 להם יריים V. 22 מִשְׁנֵה, ein Wechsel der Ausdrücke, der aus der Spracharmuth von Q nicht erklärt werden kann.

Zu Q gehört 16, 1—3. V. 9—13a . . . V. 16b — V. 18 (bis zum Athnach). V. 22—26. V. 31—34. 35a. Der Faden ist vollständig, nur zwischen V. 13a und V. 16b gelingt die Scheidung nicht; jedoch muß man festhalten, daß V. 15 und z. Th. V. 14 nicht gleichen Ursprungs mit V. 31 sein kann und daß der Satz V. 16a durch לפי אכלו von V. 16b—18 getrennt und mit V. 19—21 verbunden wird. Der Rest stammt aus JE, mit Ausnahme jedoch von V. 36, einer späteren Glosse und von V. 6—8, einem Zusatz des letzten Redactors, der bezweckt die Differenzen zwischen JE und Q zu Gunsten der letzteren Quelle auszugleichen: dort ist nämlich V. 4 nur von Brot ¹⁾, hier V. 12 f. von Fleisch und Brot die Rede. Also V. 4 f. V. 13—16a. (mit Ausn.) אִישׁ לְפִי אֹכְלוֹ לִקְבוֹ V. 18. V. 19—21. V. 27—30. V. 35b = JE. Der bedeutendste sachliche Unterschied gegen den sonst sehr ähnlichen Bericht aus Q ist der zweimalige Ungehorsam des Volkes gegen den göttlichen Befehl. Der Jehovist scheint ziemlich selbstständig mit seinen Vorlagen zu verfahren und fand z. B. schwerlich den Sabbath darin vor. Die Thora V. 4 ist nicht das Sabbathgebot, sondern die bestimmte Weisung, nicht

¹⁾ Das Fleisch kommt in JE erst Num. 11.

mehr als das tägliche Brod, **לֶחֶם יוֹם בְּיוֹם** zu sammeln, es wird auf V. 20 Bezug genommen. Der Ton in V. 27—30 erinnert an's Deuteronomium, und man fragt, woher denn die **מִצְוַת וְהִירָדָה** dem Volke bekannt sein sollen? Auch in 15, 22—27 scheint der Jehovist (Deuteronomist?) V. 26 frei zugesetzt zu haben, der Vers führt den unverständlichen Schlussatz in V. 25 aus. Aber in ganz schiefer Weise, denn in V. 25 wird der Brunnen geheißt (i. den betr. Ausdruck 2 Reg. 2, 22. Ezech. 47, 8. 11), nicht Israel. Welche Quelle übrigens in JE 15, 22—27 und G. 16 zu Grunde liegt, wage ich nicht zu bestimmen.

In G. 17 und 18 gehört nur ein Vers zu Q, nämlich 17, 1. Wenn Kanfer dies nicht anerkennen will, so ignorirt er den Ausdruck **כָּל יְדֵת ב' א' . . . הָיָה**. Der letzte Satz **הָיָה . . . אֵין** ist allerdings auszunehmen (**הָיָה**), auch nach 17, 8 befinden wir uns in Raphidim. JE enthält G. 17. 18 drei Geschichten: 17, 2—7 Massa und Meriba, 17, 8—16 Kampf mit Amalek zu Raphidim, 18, 1—27 Besuch Jethro's im hebräischen Lager. Widerwillig entdecke ich in 17, 2—7 Spuren der Brüchigkeit. Denn es wäre sehr wünschenswerth, wenn man diese Erzählung der einen und die parallele Num. 20, 2 ff. der anderen Quelle des Jehovisten zuweisen könnte ¹⁾. Aber vgl. 17, 2 mit V. 3:

Da hatte das Volk kein Wasser zu trinken und das Volk zankte mit Mose und sprachen: Gebt uns Wasser zu trinken und Mose sprach zu ihnen: was zankt ihr mit mir! was versucht ihr den Jahve!	Da litt das Volk Durst nach Wasser und das Volk murrte gegen Mose und sprach: Warum hast Du mich heraufgeführt aus Aegypten, mich und meine Kinder und mein Vieh vor Durst zu tödten?
---	---

Worauf bezieht sich ferner **וַיִּבֶן** V. 6? und wie verhält sich das Fels am Horeb zu dem Hügel bei Raphidim V. 8 f.? Ich weiß

¹⁾ Deut. 33, 8 werden Massa und Meriba — zwei verschiedene Orte? — auf eine dritte und ganz abweichende Art gedeutet: Jahve erprobte den Mose in Massa, stritt für ihn (Jes. 1, 17) zu Meriba. Nach dem Zusammenhang kann **וַיִּבֶן** und **וַיִּבֶן** hier nur im guten Sinn gebraucht sein. Man sieht, wie weiter nichts fest steht als die Namen der Quellorte und wie die Geschichten nur Erklärungen derselben sind. Das eigentliche Deut. erwähnt nur Massa G. 16, 9, 22 und scheint die Verse Ex. 17 im Auge zu haben. Aus der Reihenfolge Deut. 9, 22 darf man schwerlich Schlüsse ziehen. Wenn Hieronymus Exod. 17, 7 Meriba ausläßt, so hat er dies sicher auf eigene Hand gethan, um nicht mit Num. 20 in Collision zu gerathen. Meriba ist sonst immer stades.

keine Antwort auf diese Frage. Auch in Bezug auf 17, 8—16 weiß ich nicht, ob der beim Quellenfinden sachlich nothwendige Stab Mose's beweisend ist für den gleichen Ursprung dieses und des vorhergehenden Stückes. Derselbe schließt allerdings Q bestimmt aus, und erweckt ein Vorurtheil für E, kommt aber, wenn gleich in viel geringerer Bedeutung, auch in J vor Exod. 4, 1 ff., so daß er zwischen J und E kein sicheres Kriterium bildet. Die Ausdrücke בבר und הלל erscheinen wieder 32, 18, ebenfalls in einer Erzählung wo Mose und Josua die Hauptpersonen sind. Am Schluß ist V. 15 f. eine wenig entsprechende Ausführung des Befehls V. 14, obwohl der Zweck des Buchs und des Altars der selbe ist.

E. 18 ist ein im Ganzen heiles Stück aus E. Besonders gilt dies für 18, 13—27, vgl. אלהים V. 15. 16. 19 (ter). 21. 23 und die Parallele Num. 11, 16 f. 24—30. Darnach auch für 18, 1—12, vgl. den Widerspruch von 18, 2—6 gegen 4, 20. 24—26. 2, 22. Aber in dieser ersten Hälfte des Capitels befremdet der ganz unmotivirte und gegenüber 18, 13 ff. sehr auffallende Wechsel der Gottesnamen. Desgleichen die Namen יהוה und יהוה, während es von V. 13 ab immer nur heißt יהוה. Ferner ist V. 10 deutlich ein Duplum zu erkennen: „der euch gerettet hat aus der Hand Aegyptens und Pharao's, der das Volk gerettet hat unter der Hand Aegyptens weg.“ Ebenso V. 1: „Jethro hörte, was Elohim Mose und Israel gethan habe, daß Jahve Israel aus Aegypten geführt habe (wo Elohim und Jahve bestätigend hinzutritt).“ Darnach wird man geneigt, auch V. 8 für zusammengesetzt zu halten, zumal der ganze Passus V. 8—10 an Ueberfüllung leidet. Es scheint somit, daß der Jehovist in 18, 1—12 den Bericht von E mit anderswoher entlehnten Zügen versezt hat. Auf seine persönliche Rechnung kommt wohl das harmonistische אהרן שלוחיה V. 2, auch hat er die Etymologie von Gersom entweder hier nach 2, 22 oder wahrscheinlicher dort nach unserer Stelle eingesetzt. — Es ist, mit Rücksicht besonders auf V. 13—27, bezweifelt worden, ob E. 18 hier an seiner richtigen Stelle steht. Nun ist freilich der Zusammenhang hier überall nur ein ganz äußerlicher, lokaler, die Stücke sind sehr lose aneinandergereiht und es macht innerlich kaum einen Unterschied, ob die (auch in ihrem Inhalt größtentheils sehr ähnlichen) Geschichten des Wüstenzugs Exod. 17 oder Num. 20, Exod. 16. 18 oder Num. 11 erzählt werden. Aber es scheint doch, daß in E. 18 die Israeliten nicht erst frisch vor dem Berge Gottes ankommen, sondern schon

länger dort lagern V. 5. 12. 13 ff. Auch sollte man meinen, es sei natürlicher, wenn die Anstellung der Beamten auf die Gesetzgebung ¹⁾ folge, nicht umgekehrt.

Die Gesetzgebung und der Aufenthalt am Sinai.

Ex. 19 — Num. 10.

1. War bisher in der Erzählung von Genesis und Exodus, trotz ihres complicirten Charakters, doch ein natürlicher Gang, ein angemessener Fortschritt leidlich zu verfolgen, so wird das von jetzt ab anders, und zwar deshalb, weil das Vierbundsbuch, dessen dünner historischer Faden bisher ohne merkliche Störung in dem compakteren Gewebe des jehovistischen Geschichtsbuchs mit unterlaufen konnte, nunmehr in sein eigentliches Element, die Gesetzgebung, eintritt und dadurch so kolossal anschwillt, daß es eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit war, seitdem die Verschmelzung von Q und JE noch weiter fortzusetzen. „Durch eine höchst traurige, unbegreifliche Redaction werden diese vier letzten Bücher Mose's ganz ungenießbar. Den Gang der Geschichte sehen wir überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze, von deren größtem Theile man . . . nicht einsehen kann . . ., warum sie hier angeführt und eingeschaltet werden.“ Indessen giebt es, um sich in diesem Labyrinth zu finden, ein einfaches und im Ganzen richtiges Mittel, nämlich „sorgfältig zu sondern, was eigentliche Erzählung ist . . . von dem, was gelehrt und geboten wird.“ Auerkanntermaßen gehört die Masse des gesetzlichen Stoffes zu Einer Schicht, zu Q im engeren oder weiteren Sinne, nämlich Exod. 25, 1—31, 17. C. 35—40. Lev. C. 1—27. Num. 1, 1—10, 28. Hiervon werden wir also absehen und zu untersuchen bleibt dann nur noch übrig Exod. 19—24. 31, 17—34, 35. Num. 10, 29 ff. ²⁾.

Es wird hier Folgendes berichtet. Am Sinai angelangt, wird Israel zunächst durch Mose auf die bevorstehende Theophanie vorbereitet, darnach fährt Jahve unter Donner und Blitz nieder auf den heiligen Berg und verkündet dem Volke mit lauter Stimme die

¹⁾ Die *חוקי אלהים ודברותיו* sind zwar V. 16. 20 keine fertigen Gesetze, sondern die bei den jedesmaligen Anlässen stets neu geschöpften Rechtsentscheidungen (V. 19), aber sie scheinen doch die Unterweisung Mose's auf dem Sinai und seinen Verkehr daselbst mit Gott schon vorauszuweisen.

²⁾ mit dem Vorbehalt, daß vielleicht auch hier sich noch kleinere Stücke aus Q finden, auf die wir zum Schlusse zurückkommen werden.

zehn Gebote 19, 1—20, 18. Erschreckt bitten sie, Mose möge für etwaige weitere Offenbarung die Vermittlung übernehmen. Das geschieht, Mose allein naht sich Gotte, welcher ihm die Gesetze zu weiterer Publicirung mittheilt 20, 19—23, 33. Alle die Worte und Rechte, die er empfangen, legt Mose nun dem Volke vor und verpflichtet dasselbe in aller Form auf den Codex, worin er sie verzeichnet hat. Danach geht er in Josua's Begleitung wieder hinauf zu Jahve, und verweilt dort vierzig Tage. Jahve redet mit ihm und giebt ihm zum Schluß die zwei Tafeln des Zeugnisses C. 24. 31, 18. Während der langen Abwesenheit ihres Führers haben sich die Israeliten unten das goldene Kalb gemacht; darüber ergrimmt, zerschmettert Mose die Gesetzestafeln und vernichtet das Idol, dann aber bittet er wiederum bei Jahve für Israel. Davon indes, daß das Volk bei ihm am Sinai bleibe, will dieser nichts wissen; es müsse fort von der heiligen Stätte, doch soll die Lade und die Stiftshütte ihm die unmittelbare Gegenwart Gottes ersetzen. C. 32. 33. Mose erhält nun noch eine Offenbarung, es werden ihm abermals Worte mitgetheilt, welche Jahve dem Volke befiehlt; abermals bleibt er vierzig Tage bei Gott, um die zehn Worte auf steinerne Tafeln zu schreiben C. 34. Demnächst brechen die Israeliten auf vom Sinai, nunmehr von der Lade Jahve's geführt Num 10.

Ein naturgemäß fortschreitender Zusammenhang läßt sich hier nicht einmal im Ganzen und Großen erkennen. Nach der Verkündigung des Dekalogs verweilt Mose ein erstes, ein zweites, ein drittes Mal bei Jahve auf dem Sinai, immer zu dem gleichen Zweck, gesetzliche Mittheilungen von ihm entgegen zu nehmen. Offenbar ist, nach dem ersten Male 20, 21. 24, 3, die Aufzeichnung aller Worte und Rechte Jahve's in ein Buch und die contractliche Verpflichtung des Volkes darauf ursprünglich gemeint als der förmliche Abschluß der Gesetzgebung 24, 3—8; gegenwärtig aber ist es ein bloßes Intermezzo. Denn kaum ist die Feierlichkeit vorüber, so geht Mose (mit Josua) wieder hinauf zu Gott und verweilt dort lange Zeit, während welcher Gott nochmals zu ihm redet, jedenfalls Worte gesetzlichen Inhaltes. Endlich finden wir Mose C. 34 zum dritten Mal eine lange Weile auf dem heiligen Berge, zum dritten Mal empfängt er hier Worte und schreibt sie auf zwei Steintafeln B. 27 f. Dieser letzte Aufenthalt bei Jahve wird freilich durch den Zweck motivirt, die zerbrochenen ersten Tafeln wieder herzustellen — aber konnte Mose das nicht eben so gut unten besorgen, da ihm Jahve ja doch

auf dem Berge nicht das bereits früher Mitgetheilte noch einmal diktiert, sondern ganz Neues gebietet? Und warum zeigt sich erst das dritte Mal der Abglanz Jahve's auf dem Angesicht Mose's? Ohne Zweifel stehen alle diese drei Aufenthalte Mose's auf dem Sinai, während deren er längere Zeit intim mit Gott verkehrt und Weisungen empfängt, eigentlich auf gleicher Linie, keiner setzt ursprünglich einen, geschweige zwei andere voraus, ihre Aufeinanderfolge ist unpragmatisch im höchsten Grade, ihre gegenseitige Beziehung völlig künstlich. Geht man nun weiter in die Einzelheiten ein, so steigert sich noch die Vermirrung. In C. 19 steigt Mose stets den Sinai auf und ab -- keine Kleinigkeit: man ahnt nicht zu welchem Zwecke. In C. 24 am Anfang und Schluß ist es kaum möglich, sich zu orientiren, auch C. 33 hinterläßt vorzugsweise den Eindruck der Confusion. Wenn irgendwo, so ermöglicht hier nur die kritische Analyse ein Sachverständniß, freilich gerade hier eine sehr schwierige und bisher kaum angegriffene Arbeit. Ich will versuchen, die Erzählungsfäden zu entwirren, ohne mich dabei vor der Hand viel um die Durchführung der bisherigen Quellscheidung zu kümmern.

2. Ich setze an bei C. 34. Zu dem Befehl vom Sinai aufzubrechen 33, 1 ff ist der wirkliche Ausbruch Num. 10, 29 die wahre Fortsetzung. Dieser Sachverhalt wird nun durch das Dazwischentreten von C. 34 ganz unklar: es kann unmöglich hier seine richtige Stelle haben. Wer versteht den Uebergang von 33, 1—11 auf C. 34? und wie entspricht der Ankündigung 33, 17—23 die folgende Ausführung? ist das weiter nichts, als die Erfüllung der etwas neugierigen Bitte: laß mich deine Herrlichkeit schauen? Man betrachte einmal näher den Inhalt des 34. Capitels. „Sei bereit morgen früh und komm herauf auf den Berg Sinai und stelle dich mir dort auf dem Gipfel des Berges. Und Niemand gehe mit dir herauf und soll auch niemand sich sehen lassen am ganzen Berg, auch die Schafe und Rinder sollen nicht gegen den Berg zu weiden.“ Ist das nicht der erste derartige Befehl an Mose, eine einfachere und kürzere, aber deutliche Parallele zu C. 19? wozu sonst an dieser Stelle die Vorbereitungen B. 4? „Da machte sich Mose früh am andern Tage auf und stieg auf den Berg Sinai mit den Tafeln in der Hand, und Jahve fuhr hernieder im Gewölk und stellte sich dort neben ihn und er rief den Namen Jahve's an.“ Aber Jahve ist ja längst oben? was soll's, daß er erst jetzt herniedersfährt? Kann man zweifeln, daß 34, 5 mit 19, 18. 20 völlig auf gleicher Linie steht? Als ob vor-

her noch gar nichts dergleichen geschehen wäre, heißt es dann weiter B. 10. 11: „Ich bin im Begriff, einen Bund zu schließen, halte, was ich dir heute befehle“ — von einer Restauration, wie man sie nach C. 32 f. erwartet, ist nicht entfernt die Rede, wie denn auch gleich darauf nicht die alten, sondern andere und bisher noch nicht dagewesene zehn Worte geoffenbart und von Mose auf die Tafeln geschrieben werden. Wenigstens ist es nicht abzusehen, worauf sonst „diese Worte“ B. 27 sich beziehen können, als auf die eben vorher von Jahve verkündeten. Vgl. Wöthe's zwei biblische Fragen, erste Frage: Was stand auf den Tafeln des Bundes? In jedem Punkte bestätigt sich der genaue Parallelismus unseres Capitels mit Ex. 19. 20: es will nicht die dritte, sondern die erste und einzige Gottesoffenbarung am Sinai erzählen.

Die Verbindung von C. 34 mit dem Vorhergehenden ist dadurch ermöglicht, daß Mose die Tafeln, die ihm 31, 18 gegeben sind, zerbricht und nun also neue empfangen soll. Gerade aber in diesem Punkte, bei den Tafeln, zeigt sich die Fuge. Sie sind in C. 34 nicht die Copie der früheren, sondern andere, von Mose's Hand gehauen und geschrieben, nicht vom Finger Gottes. Sie heißen auch andere, nicht *לחת אבן*, sondern *ל' אבנים*. Jene Vermittlung ist also die Idee eines Harmonisten. In C. 34 ist die Hauptnaht zu erkennen in den Worten *שברת — כראשנים* B. 1, welche in eklatantem Widerspruch stehen zu B. 27 und sich auf die Vorstellung 31, 18 gründen¹⁾. Sonst hat der Bearbeiter sich in C. 34 weniger mit Redigiren abgegeben, als vielmehr mit Einfügung erbaulicher Zusätze. Nicht in dem Dekalog B. 14—26 selber, denn obwol derselbe die gewiß einst deutlich erkennbare Zehnzahl der Worte jetzt nur verdeckt in vermehrter Ausgabe aufweist²⁾, so scheint doch diese Erweiterung alt zu

¹⁾ vgl. noch die 40 Tage 34, 27, die zu denen 24, 18 in gar keine Beziehung gesetzt sind.

²⁾ Sehrreich ist, daß 34, 24 in 23, 17—19 fehlt. Die 10 Gebote sind: 1. Du sollst keinen anderen Gott anbeten. 2. Gutzötter sollst du dir nicht machen. 3. Das Mazzothfest sollst du feiern. 4. Alle Erstgeburt ist mein. 5. Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tage ruhen. 6. Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer (?) vor mir erscheinen. 7. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen (?). 8. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben. 9. Das Beste der ersten Feldfrüchte sollst du in's Haus Jahve's deines Gottes bringen. 10. Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ B. 22 gehört nicht an seine jetzige Stelle (gegen Wöthe a. D.); der ältere Wortlaut von Nr. 8 ist 23, 18 erhalten.

sein. Dahingegen in V. 6–9. Die Bezugnahme auf den Sündenfall des Volks, also die Hand des Harmonisten, ist hier unschwer zu erkennen, und es zeigt sich denn auch, daß weder V. 9 mit dem Folgenden, noch V. 6 mit dem Vorhergehenden den gehörigen Anschluß hat. Der 10. Vers entspricht keineswegs als Antwort der Bitte Mose's in V. 9, und was V. 6 betrifft, so deckt sich ויעברו ויעברו nicht mit ויעברו V. 5. Eine Theophanie als Einführung des göttlichen Redners ist allerdings zwischen V. 5 und V. 10 ganz am Orte, aber wenn die ursprüngliche Erzählung eine solche enthielt, so ist es doch nicht die, welche wir jetzt hier finden. Diese letztere ist wohl erst erzeugt durch die Absicht, das zu naive und darum anstößige Jahve stellte sich dort zu Mose hin V. 5 authentisch zu erklären, und dabei lief das Mißverständnis unter, als sei nicht Mose, sondern Jahve das Subjekt von ויקרא בשם יהוה. Der Vf. von V. 6–9 ist natürlich der von 33, 12–23. Auf ihn muß auch sehr Vieles in 34, 10–13 zurückgeführt werden. Es liegt auf der Hand, daß die Verse 12, 13 sich gründen auf V. 15, 16, den Inhalt derselben, eine Erklärung des V. 14, unpassender Weise vorwegnehmen und ihn dazu in einer Weise verstehen, die gewiß nicht der ursprünglichen Absicht entspricht, nämlich in deuteronomischem Sinne, als ab Zweckend auf lokale Einheit des Cultus, vgl. Deut. 7, 5, 12, 3. 2 Reg. 23, 12–15. Wir haben hier den Jehovisten, dessen (?) Verwandtschaft mit dem Deuteronomium wir bereits öfter Gelegenheit gehabt zu constatiren. In V. 10 führt auf ihn das Wort ברא, welches keine seiner Quellen gebraucht, in V. 11 wohl die Aufzählung der sechs Völker, welche wenigstens bisher, wie ich jetzt sehe, fast immer nur an überarbeiteten Stellen vorgekommen

Die ersten beiden Gebote sind dieselben wie Exod. 20, das zweite hat jedoch hier eine weit beschränktere Fassung. Wie Exod. 20, 25 nicht die Altäre überhaupt, sondern nur gewisse künstliche Altäre verboten werden, so hier nur die Götzenbilder, nicht Bilder und Symbole überhaupt. Statt der sittlichen Gebote, die Exod. 20 die Hauptfache sind, erscheinen G. 31 lauter Opfer- und Festgesetze; es hängt damit zusammen, daß dort der Einzelne, hier das Volk angeredet ist, denn der Cultus ist Sache der Gesamtheit, die Moral des Einzelnen. — Wir wissen aus Amos und namentlich aus Hosea, welche kolossale Wichtigkeit die Feste für das alte Volk hatten und wie in ihrer Feier eigentlich die ganze Religion aufging. Sehr merkwürdig, daß Ex. 20 nur der Sabbath und kein einziges Fest geboten wird. Gegen den unfrühen bezeichnet dieser erste Dekalog einen äußerst bedeutenden Fortschritt: er verhält sich zu ihm wie Amos zu seinen Zeitgenossen.

ist. Von der ursprünglichen Erzählung hat der Jehovist die Bundes-
schließung, die hier Mose als Vertreter Israels vollzogen haben muß,
ausgelassen und außerdem den Schluß nach V. 28. Denn 34,
29—35 ist nicht die Fortsetzung des Vorhergehenden, wie vorläufig
aus *לחת הכרת* V. 29, *הנשיים בדרה* V. 31 erhellen möge.

3. Sondern wir nun C. 34 ab und untersuchen das Uebrige,
so lassen sich hier zwei Berichte ziemlich gut unterscheiden. Zuerst
19, 10—19 vgl. mit 19, 20—25. Nachdem Jahve bereits längst
auf den Sinai herabgestiegen, wird dies V. 20 als etwas Neues be-
richtet. Nachdem bereits längst der Befehl, den Sinai durch Ein-
hegung (*גבול* Ezech. 40, 11) für Jedermann unnahbar zu machen,
gegeben und ausgeführt ist, wird er V. 21 f. noch einmal wiederholt;
der Einsatz des Bearbeiters V. 23, statt über diese Schwierigkeit hin-
weg zu helfen, macht nur darauf aufmerksam. Als die bedeutendste
sachliche Verschiedenheit hebe ich hervor, daß nach 19, 10—19 Mose
während der Theophanie unten beim Volk ist und Gott mit lauter
Stimme zu ganz Israel redet, während er nach der Meinung von
V. 20—25 bei Jahve sich befindet, der von vornherein ihm allein sich
mittheilt. Versucht man, diese beiden Versionen weiter zu verfolgen,
so ist zunächst klar, daß der Dekalog zu Nr. 1 gehört, da derselbe
dem Volke nicht erst durch Mose, sondern unmittelbar von Gott selbst
verkündet wird. Was auf den Dekalog folgt, das s. g. Bundesbuch,
weist die herrschende Meinung ebenfalls zu dem Faden von Nr. 1,
und unleugbar ist 20, 18—22 der Uebergang von den Geboten, die
Gott unmittelbar, zu denen, die er an und durch den Mittler ergehen
läßt, sehr geschickt und natürlich gemacht. Die weitere Fortsetzung
würde dann 24, 3—8 sein, der nothwendige Schluß des Bundesbuchs
C. 21—23. Dies Stück wird denn auch regelmäßig zu Nr. 1 ge-
rechnet und darnach also 19, 10—19. C. 20—23. 24, 3—8 als
Ein Zusammenhang angesehen. Aber zwei Bedenken erheben sich
hiergegen. Erstens kann das Stück 24, 3—8, in so enger Be-
ziehung es einerseits zu C. 21—23 steht, andererseits doch nicht mit
dem Dekalogue in Verbindung gesetzt werden. Auf diesen verpflichtet
sich nämlich das Volk hier nicht, sondern nur auf das, was Mose
ihnen kund gethan und aufgeschrieben hat V. 3. 4. Obwohl die
Worte Jahve's von den Mächten unterschieden werden, so erlaubt doch
das *לכם* nicht, darunter den C. 20 bereits in so viel eindring-
licherer Weise publicirten Dekalog zu verstehen — andererseits ist
es aber unnatürlich bis zur Unmöglichkeit, daß jener, wenn er vor-

handen war, nicht mit beschwören wurde. Da nun auch V. 3 f. 7 ausdrücklich hervorgehoben wird, alle bisher gegebenen Worte und Rechte Jakov's seien den Israeliten mittheilt und von ihnen feierlich anerkannt, so bleibt einzig übrig, daß 24, 3—8 den Dekalog nicht kennt. Zweitens erhebt sich gegen die Verteilung von Zehngebot und Bundesbuch aus der selben Schrift das Bedenken, daß die Erzählung vom goldenen Kalbe (und ihre Vorbereitung 24, 12—15), welche sicherlich nicht zu 24, 3—8 die Fortsetzung ist ¹⁾ und mit dem Bundesbuch nichts zu thun hat, ihrer Grundlage nach scheinbar elohistisch zu sein und den gleichfalls elohistischen Dekalog vorauszusetzen ²⁾. Man wird also geneigt, das Bundesbuch von dem Dekalog zu trennen und es mit der C. 19, 20—25 aufgewiesenen zweiten Version der Gesetzgebung auf Sinai zu verbinden. Gemäß dem Befehl 19, 24 — wozu sonst die Ausführung vermist würde — naht sich Mose in das Dunkel und empfängt die Worte und Rechte, die er dann dem Volk verkündigt, sie aufschreibt und beschwören läßt. Der Uebergang 20, 21 f. kann dann erst von redigirender Hand herkommen. Ich mache darauf aufmerksam, daß man V. 19 nach dem, was gegenwärtig folgt, erwarten würde: Gott rede mit dir, aber nicht mit uns — wie Deut. 5, 24. Wenn es nun in der That heißt: Rede du mit uns, so wird eine alsbaldige Fortsetzung der Rede Gottes nicht in Aussicht genommen und der Gegenstand ist nicht der zwischen Exod. 20 und Exod. 21—23, sondern zwischen der einmaligen Gesetzgebung am Sinai direct durch Gott und der ganzen folgenden Leitung des Volks durch Mose und seine Nachfolger.

Man wird Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23—26. C. 21—23. 24, 3—8 für J in Anspruch nehmen dürfen. Der Bericht ist vollständig bis auf den Uebergang von 19, 25 auf 20, 23, in welchem gestanden haben muß, daß Mose, nachdem er dem Volke den Zutritt

¹⁾ Vielmehr sind 24, 1. 2. 9—11, die mit V. 3—8 und dem Bundesbuch nichts zu thun haben, in Zusammenhang gesetzt mit 24, 12 ff., also auch mit C. 32. Vgl. das S. 558 Bemerkte.

²⁾ Dadurch qualificirt sich erst der Abfall, und man wird auch nach Analogie von C. 34 berechtigt sein anzunehmen, daß ein Dekalog und zwar der von Exod. 20 auf den beiden Tafeln 24, 12. 31, 18 geschrieben stand. Uebrigens vgl. 32, 18 וְכָל־כְּתָבֵי־הַבְּרִית in Verbindung mit Mose und Josua, auch 31, 18 וְכָל־כְּתָבֵי־הַבְּרִית 32, 20 (nicht in J. In 21, 14 ist das Personal das gleiche wie 17, 8. 10 und Mose wird hier grade so als vielbeschäftigter Richter angesehen wie in C. 18, 13 ff. —

zum Berge und das Zuschauen streng untersagt, einsam zu Jahve wieder emporgestiegen, ähnlich wie 20, 21. Seitlicher ist es, den auf elohistischer Grundlage beruhenden Rest 19, 10—19. 20, 1—19 . . . 24, 1. 2. V. 9—14¹⁾ . . . 31, 18. E. 32 unter einen Hut zu bringen. Mit dem Dekalog hat hier die eigentliche Gesetzgebung auf Sinai ein Ende. Mose wird dann, um noch weitere Mittheilungen zu empfangen — nicht bloß um die Tafeln abzuholen — hinaufberufen zu Gott, aber diese werden nicht auch publicirt, es handelt sich vielmehr um einen Privatunterricht, der ihn befähigt, so oft es nöthig, statt Gottes zu reden zu dem Volke 20, 19 und die Thora als lebendige Potenz in ihn hineinzulegen — die 40 Tage sind hier gewissermaßen die Lehrzeit des Jüngers bei dem Meister. Dies im Umriss der Zusammenhang, der nach der wahrscheinlich richtigen Auffassung des Deuteronomiums getragen ist von dem Gegensatz der thora explicita und implicita. Aber wie gliedern sich die 70 Ältesten 24, 1. 2. 8—11 da hinein? In E. 32 wird nirgend an sie gedacht, daß sie auf halber Höhe des Berges warten, und schon 24, 12 ff. sind sie vergessen; denn wie Rölcke zeigt, ist אֵלֵּי הַזִּקְנִים אֲמַר vermutlich harmonistische Correctur für אֵלֵּי הָעָם אֲמַר, Aharon und Hur können doch nur den Israeliten als interimistische Richter gesetzt werden, nicht den 70 Ältesten, als ob es wahrscheinlich wäre, daß unter ihnen Streitigkeiten ausbrächen. Auch mit 20, 19 oder 20, 20 hat 24, 1 schlechten Anschluß, dagegen 24, 12 sehr guten. Ich glaube also, daß 24, 1. 2. 9—11 ein Einschiebsel ist. Aber in E, nicht in J oder JE. Die Situation ist 24, 1 f. die von 20, 20, nicht die von 24, 3—8, Mose befindet sich noch bei dem Volke unten am Berge. Die Klammer 24, 2 nimmt Rücksicht auf 24, 12, nicht auf 24, 3—8. Die Sprechfarbe V. 8—11, obwohl in V. 10 an Q und Ezechiel erinnernd, ist jedenfalls eher elohistisch als jahvistisch, vgl. אֱלֹהִים und הוֹדָה V. 11 mit 18, 21, überhaupt V. 11 mit 18, 12.

4. Die beiden Berichte, die wir eben in großen Zügen auszuscheiden versucht haben, sind nun aber vom Jehovisten stark überarbeitet. Ich will das zunächst für die gesetzlichen Stücke nachweisen. Exod. 19—23. Einige Stellen des Dekalogs sind deuteronomisch tingirt, so גֵּרָךְ אֲשֶׁר בְּשַׁרְךָךְ V. 10, מִבֵּית עֲבָדִים V. 2 und ganz V. 6

¹⁾ außerdem 24, 15 וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל-הָהָר ו 24, 18 וַיַּעַל אֶל-הָהָר an.

(besonders auffallend אהב). Es hat also wohl eine Rückströmung aus Deut. 5 in Exod. 20 stattgefunden: der Jehovist (?) hat deuteronomische Zusätze nachgetragen. Die Motivirung des Sabbathgebots in V. 11 rührt erst vom letzten Redactor des Pent. her, der Q und JE verbunden hat. Denn sie ist aus Q entlehnt, d. i. aus einer Quelle, aus der Exod. 20 jedenfalls nicht stammt; sie ist außerdem vom Vf. des Deut. nicht vorgefunden, da dieser sich bei dem Text der zehn Worte wohl Zusätze, aber keine einzige Auslassung¹⁾ gestattet. Im Bundesbuche scheinen die Rechte, die sich, materiell und formell als bedingte Sätze leicht unterscheidbar, von 21, 11—22, 16 erstrecken, ganz intact erhalten zu sein. Von den Worten (24, 3) gilt nicht das Gleiche. Eigenthümlich ist die Erscheinung, daß während sonst überall der Singular Du in der Anrede gebraucht wird, in dem Stück 22, 17—30 einzelne Ihr auftauchen und zwar in sehr abrupter Weise. Ich glaube, daß der Plural hier als Leitfaden benutzt werden kann, um jehovistische Zuthaten zu entdecken. Er kommt zuerst vor V. 20—23. Hier ist einmal deutlich, daß אהב V. 22 sich auf den א zurückbezieht, also der Vers nicht V. 20b. V. 21, sondern nur V. 20a voraussetzt, sodann, daß die Drohung in V. 23 ein Minimum ist nach der vorhergegangenen in V. 22 (= V. 26). Wieder erscheint der Plural im Schluß von V. 24, in einer verschärfenden Glosse zu לא תהיה לו כנשה. Dann noch einmal in V. 30: Heilige Männer sollt ihr mir sein und kein zerrissenes Fleisch essen. Der hier ausgesprochene allgemeine Grundsatz paßt nach meinem Gefühle nicht zum Geiste des Bundesbuchs und das Verbot der טרפה entspricht nicht ganz den Verordnungen 21, 34. 35. 22, 10. 12. Auch in 23, 1—16 kommt an zwei Stellen das Ihr vor, V. 9b und V. 13. Offenbar stammt V. 9b von der selben Hand wie 22, 20b und enthält ein deuteronomisches Motiv; V. 13 aber ist eine predigtartige Mahnung, wie sie die Späteren lieben. Nach alledem stehe ich nicht an, auch 20, 23 den Plural als

¹⁾ Ich erlaube mir zu bemerken, daß das apriorische und consequente Vorziehen des Prodistextes unverständlich ist. Das א vor כל תמנה V. 4 ist falsch, da sich אשר auf תמנה bezieht und dies Wort, ein Genetiv zum vorangehenden st. constr., nichts bedeutet, was mit כלל zu coordiniren wäre. In V. 15 ist ור שקר eine bloße Erklärung von ור שא, auch V. 7 steht ור in diesem Sinn.

Zeichen späteren Zusatzes zu beurtheilen, zumal das Bilderverbot gerade den Späteren sehr am Herzen lag (Dout. 4).

Einige andere Erweiterungen und Aenderungen, die sich im Bundesbuche nachweisen lassen, sind vielleicht schon vorjehovistisch. Aus C. 34 ist angehängt 23, 17—19, denn daß diese Verse hier nicht ursprünglich stehen, erhellt aus der Vergleichung von B. 17 mit B. 14, B. 19b mit 22, 28¹⁾. Ferner ist das Sprichwort 23, 8b eingeschoben, denn wenn der Satz $\text{וְיָדָעְתָּ שֶׁ־אֵלֶיךָ}$ B. 9 hier nach 22, 20 überhaupt eine Stelle haben soll, so muß er mit B. 7 und 8a eng verbunden sein, damit man merke, daß speciell von Bedrückung vor Gericht die Rede sei. Die schönen Verse 23, 4. 5 unterbrechen den materiellen Zusammenhang von B. 1—3 und B. 6—9 und sind wohl nachgetragen. Endlich möchte ich bezweifeln, ob es der ursprünglichen Anordnung entspricht, daß ein Theil der Worte den Rechten vorangeht, ein Theil ihnen folgt — von Natur gehört wie das *jus* so auch das *fas* zusammen, 20, 24—26 mit 22, 17 ff. Das darf man behaupten, wenn man auch sonst keine großen Ansprüche an die Redaction eines alten morgenländischen Gesetzbuchs — welche übrigens in diesem Fall keineswegs confus ist — stellen will. Der feierliche Schluß des Ganzen 23, 20—33 gehört zwar nicht zu dem Codex selber, ist aber doch jedenfalls nicht Zuthat des Jehovisten, sondern stammt aus J und macht das Gesetzbuch erst zum בְּרִית בְּרִית geeignet. Nur zwei größere Zusätze hat der Jehovist sich erlaubt. Einmal B. 31b. 32. 33. Diese Verse sind eine Correctur von B. 28—30 und stehen in einem ähnlichen Widerspruch zu ihnen, wie Jud. 3, 1. 2. zu 2, 2. 3. Beachtenswerth ist insonderheit, daß im Gegensatz zu B. 31b—33 in B. 28—30 Jahve das Subject von וְיָדָעְתָּ ist: es steht dies eben nur in seiner Macht und nicht in der der Israeliten, kann also diesen weder als Pflicht zugemuthet noch im Unterlassungsfalle als Schuld zugerechnet werden. Der zweite Zusatz ist B. 22b—25a. Denn es ist kein Platz für das Gebot in dieser Verheißung, und durch die Einschlebung desselben kommt es völlig in Vergessenheit, daß die Sätze B. 26 ff. hier nicht als kategorische, sondern nur als bedingte Aussagen, als Apodosis zu B. 22a

¹⁾ vermutlich ist schon die vorhergehende Festsetzung des Bundesbuchs in 23, 15 überarbeitet, vgl. bes. $\text{וְיָדָעְתָּ שֶׁ־אֵלֶיךָ}$ und den schlechten Anschluß von B. 16.

einen Sinn haben. An dem Inhalte von V. 23—25 ist zudem nichts verloren, es sind die gewöhnlichen Wendungen des Jehovisten.

Wichtiger für die Durchführung der kritischen Analyse, aber auch schwieriger ist es, in den geschichtlichen Stücken den Bearbeiter auszumitteln. In C. 19, welches von עַל פְּנֵי V. 2 an zu JE gehört, ist der Jehovist sehr frei mit seinen Quellen umgegangen, namentlich scheint der Anfang V. 3—9 mehr oder weniger seine Composition zu sein (וַיִּשְׁמַע nur im Deut.), obwohl vielleicht für die Vorstellung, daß schon vor der erfolgten Gesetzgebung das Volk zum Gehorsam darauf verpflichtet wurde, E zu Grunde liegt. Der 9. Vers fügt sich nicht und scheint ein Fragment aus anderer Quelle, am Schluß desselben wird V. 8 wieder aufgenommen. In V. 10—19 und V. 20—25 lassen sich im Ganzen und Großen E und J unterscheiden. Als harmonistischen Zusatz haben wir bereits V. 23 erkannt, mit dem natürlich V. 24 gleich zu beurtheilen ist: bezeichnenderweise finden wir hier wieder Aaron dem Mose beigelegt. Daß bei dem Uebergange vom Dekalog auf das Bundesbuch der Jehovist die Hand im Spiele habe, ist oben ausführlich nachgewiesen, desgleichen über C. 24 das Nöthige gesagt. Sehr stark ist wie C. 34, so auch C. 32 und 33 überarbeitet. Mit Recht hält man 32, 9—14 für einen Einsatz des Jehovisten, denn nach 32, 30 hat Mose nicht im Voraus Jahve's Vergeltung für den Abfall des Volkes eingeholt ¹⁾. An dem Inhalte der betreffenden Verse ist wenig verloren, sie liefern einmal wieder eine Probe von der erbaulichen Redseligkeit des Jehovisten. Als einen weiteren Zusatz sieht Möldke V. 26—28 an. Nimmt man jedoch diese Verse heraus, so hat V. 25 keine Consequenz und V. 29 wird ganz unverständlich, denn daran ist nicht zu denken, daß V. 29 der Nachsatz zu V. 25 sein könne. Man müßte also das ganze Stück V. 21—29 für einen Nachtrag erklären. Innere Gründe giebt es dafür eigentlich nicht, denn wenn „die Erzählung vom gol-

¹⁾ Wenn es sicher wäre, daß 31, 18 zu E gehörte, so würde man mit Knel 32, 7—14 als eingeschoben betrachten müssen, denn nach 31, 18 war der Befehl Gottes mit Mose zu Ende und ward nicht durch ein außerordentliches Ereigniß abgebrochen. Aber allerlei Anzeichen weisen darauf hin, daß der Vers zu Q gehört, obwohl jedenfalls auch in E gestanden hat, daß Mose die Tafeln empfing und daß Gott mit ihm während der 40 Tage redete. Vgl. 31, 18 mit 32, 16.

denen Kalbe keine andere Bedeutung hat als die, den officiellen Cultus des Reichs Ephraim entschieden zu verdammen“, so braucht man in dieser Präfiguration späterer Verhältnisse wohl auch an den Leviten als Eiferern für den alten einfachen Gottesdienst keinen Anstoß zu nehmen, obwohl allerdings der Gegensatz von Aharon und Levi einigermaßen befremdet. Doch können andere Ursachen gegen V. 21—29 Verdacht erregen. Nämlich die Verse 30—35 wissen nichts davon, daß der Abfall bereits in so grausamer Weise bestraft worden ist (V. 28), und ebenso läßt V. 20 eine andere Fortsetzung erwarten als V. 21 ff.: man wünscht zu wissen, wie denn der Trank dem Volke bekam. Nun ist eine solche Angabe aber auch V. 30—34 nicht enthalten, erst der 35. Vers, der jedenfalls an seiner jetzigen Stelle ganz verloren steht, würde als Consequenz von V. 20 nicht unpassend sein. Hierdurch würde man also schließlich dazu getrieben, auch V. 30—34 für ein Supplement zu halten, jedoch für ein älteres als V. 7—14 und V. 21—29. Die innere Natur des Inhalts dieser Verse setzt dem nichts entgegen, nur erhebt sich das Bedenken, daß dann gar zu wenig für den ursprünglichen Bericht der Quelle übrig bleibt (32, 1—6. 15—21. 35).

In E. 33 wird die vorhergehende Geschichte fortgesetzt und zwar in folgender Weise. Das goldene Kalb ist der Grund, warum Gott die Israeliten bei sich, in seiner unmittelbaren Nähe, nicht länger dulden kann. Der Sinai ist hier als der eigentliche Wohnsitz Gottes gedacht (vgl. 19, 4 רָאִינוּ אֶת־הַכֶּבֶד אֲלֵי וְהָיָה אֲנִי וְלֹא־יִהְיֶה אֲנִי) und der Aufenthalt des Volks daselbst wird nicht von vornherein als ein zeitweiliger von kurzer Dauer vorgestellt, sondern als ein bleibender. Es ist eine Strafe, daß sie fortgeschickt werden, und als schwere Strafe wird es auch reinig von ihnen empfunden. Aber ihre Trauer vermag keine Aenderung des Beschlusses zu bewirken, nur einen Ersatz seiner wahren Gegenwart giebt Jahve ihnen mit, das ist die Lade in dem Ohel Moed. Ohne Zweifel ist die Herrichtung der Lade und des Zeltes

welches ohne sie keine Bedeutung hat — einst zwischen 33, 6 und 33, 7 erzählt worden, gegenwärtig klappt zwischen diesen beiden Versen eine sehr fühlbare Lücke. Man erfährt nicht, wozu der Schmuck V. 6 verwandt wird und erräth es nur aus E. 35, man weiß nicht, woher das Zelt V. 7 mit einem Male da ist. Da die Beschreibung des Heiligtums in extenso aus Q mitgetheilt wird, so ist der Grund der Auslassung klar. Hat nun also die Stiftung der

Kade wirklich hier gestanden ¹⁾, so ist dieselbe deshalb an diesen Ort und Zeitpunkt verlegt, weil das echte Symbol dem falschen entgegen-
gesetzt werden sollte. Durch das Gufsbild, das sie sich gemacht, haben die Israeliten den Beweis gegeben, daß sie für die unmittelbare Nähe der Gottheit nicht reif sind, sie kommen ohne eine sinnliche Repräsentation derselben nicht aus, darum giebt ihnen Jahve die Kade statt des Kalbes. Auch daraus, daß zu beiden das selbige Material, der abgerissene Schmuck, verwandt wird, ersieht man, daß eine solche Gegenüberstellung des selbstgewählten und des gottgegebenen Heiligthums beabsichtigt ist.

Die genaue und innerliche Beziehung, in welcher der Befehl zum Ausbruch und die Stiftung des wahren Heiligthums zu der Erzählung vom goldenen Kalbe steht, ist gewöhnlich nicht verstanden. Und das ist kein Wunder. Denn abgesehen von der Bresse, welche der letzte Redactor des Pentateuchs mit Rücksicht auf Q in den Zusammenhang von JE gebrochen hat 33, 6. 7, hat auch der Jehovist das Seinige gethan, den ursprünglichen Sinn der Fortsetzung von E. 32 zu verwischen. Weniger dadurch, daß er Fragmente aus J eingearbeitet hat ²⁾, als dadurch, daß er zwischen Exod. 33, 1—11 und dem unmittelbar daran schließenden Stücke Num. 10, 33 ff. einmal den Anhang E. 34, sodann aber auch die zweitheilige Rede 33, 12—33 eingesetzt hat. Denn diese ist wesentlich seine Composition,

¹⁾ ob die Kade nach der Meinung unseres Erzählers neue Gesezestafeln enthält oder ob dieselben zerbrochen geblieben, kann nicht ausgemacht werden. Mir scheint das letztere wahrscheinlicher.

²⁾ Sofern 33, 1—11 das 32. Cap. fortsetzt, stammt es aus E, wo der Horeb, wie vielleicht im Reiche Israel überhaupt 1 Reg. 19, als der Berg Gottes par excellence gilt; vgl. "הַר הַקֹּדֶשׁ B. 5. 6. In J wird der Abzug vom Sinai gleich bei der Gesetzgebung in's Auge gefaßt 23, 20 ff. und keineswegs als Strafe, wie denn das Land, wo Milch und Honig fließt, von vornherein als Ziel der Wanderung gilt. Natürlich aber ist der Befehl zum Ausbruch auch in J vorhanden gewesen und ich vermuthet, daß sich Theile davon in jehovistischer Bearbeitung 33, 1. 2. B. 3 (bis zum Athnach) erhalten haben; denn wenn Jahve sagt: führe das Volk in ein Land, wo Milch und Honig fließt, so ist das nicht im Zorn geäußert, keine harte Rede. Was in E hier gestanden haben mag, kann man etwa aus 32, 34 entnehmen. Als Fortsetzung von J 33, 1. 3a kann man B. 12. 14 ansehen: B. 12 schlägt auf B. 1 zurück. Gewiß hat auch J die Kade gekannt und deren Entstehung berichtet; ob ebenso das Zelt, ist eine andere Frage. — Josua als Tempelwächter erinnert ganz an Samuel, der im Hause Gottes schläft, das Zelt steht außerhalb des Lagers, wie die älteren Heiligthümer außerhalb der Städte. In Q innerhalb, wie der Tempel zu Jerusalem.

mag er auch vielleicht zum ersten Theile einige Motive aus J entlehnt haben. Mit 33, 12—16 blickt er zurück auf B. 1—11 und beseitigt den Anstoß, den die Judäer an der Vorstellung nehmen mußten, daß Jahve noch immer persönlich auf dem Sinai und nur durch Vertretung im heiligen Lande wohne ¹⁾. Mit 33, 17—23 blickt er vor auf C. 34 und baut dazu die Brücke; die Stelle hängt zusammen mit und ab von 34, 6. 7, und wie diese letzteren Verse aus 34, 5 durch Korrektur und Mißverständniß entstanden sind, ist bereits oben S. 555 nachgewiesen.

5. Ueberschauen wir noch einmal die Ergebnisse der mühsamen und verwickelten Untersuchung. Der Jehovist ²⁾ ist hier mehr als Redaktor, er kann als der eigentliche Verfasser des Abschnittes von der Gesetzgebung auf Sinai gelten. Während er sonst ganz hinter seinen Quellen zurücktritt, theilt er sie zwar auch hier größtentheils wörtlich mit, aber doch so, daß er sie nur als Material zu dem eigenen Bau benutzt. Eine ähnliche Steigerung seiner selbstständigen schriftstellerischen Thätigkeit läßt sich auch an anderen Stellen constatiren, wo der Stoff sein Interesse im hervorragenden Maße in Anspruch nimmt, z. B. bei der Geschichte Abraham's und bei der Berufung Mose's. Es versteht sich, daß es bei so bewandten Umständen äußerst schwierig wird, aus dem einheitlichen Gewirke die differenten Fäden zu erkennen und jeden in seinem eigenthümlichen Zusammenhange zu verfolgen. Außer den Berichten der beiden fortlaufenden Quellen E und J habe ich einen dritten völlig selbstständigen Bericht in C. 34 nachweisen zu können geglaubt, so daß also drei verschiedene Erzählungen des Vorgangs und drei verschiedene Aufzeichnungen des Inhalts der Gesetzgebung vorlägen, der Dekalog in E, das Bundesbuch in J, das Göthe'sche Zweitafelgesetz in Exod. 34. Die drei Versionen lassen sich nach ihren hauptsächlichsten Unterschieden etwa so charakterisiren. In E erfolgt die Verpflichtung des Volks und die Bundschließung gleich zu Anfang, und erst nachdem die Huldigung zuvor eingeholt ist, schreitet Gott zur Verkündigung seines Willens

¹⁾ Sicherlich hat 33, 15 Bezug auf die aus 32, 34. 33, 3 zu erschließende Meinung von 33, 5—11; פנים heißt hier im Gegensatz zu נלנל = selbst, persönlich. Mose ruht nicht, bis Jahve verspricht, den Sinai zu verlassen und nach Kanaan überzusiedeln. „Wenn du nicht selbst mit gehen willst, so führe uns nicht von der Stelle.“

²⁾ dessen Geistesverwandtschaft mit dem Deuteronomium wiederum auffallend hervortritt — wenn nicht nach ihm noch ein Deuteronomist anzunehmen ist.

(19, 3—19). In majestätischer Theophanie offenbart er vom Berge herab dem unter Mose's Führung unten versammelten Volk die zehn Gebote, daß alle hören und sich entsetzen. Als die göttliche Stimme pausirt, erklären sie, es bedürfe dieser entsetzlich eindringlichen Unmittelbarkeit der Rede Gottes nicht mehr, das Wort Mose's genüge und werde Gehorsam finden. Nach einiger Zeit empfängt dann Mose Befehl, auf den Berg hinauf zu kommen, theils um die Tafeln zu empfangen, auf denen inzwischen der Dekalog verzeichnet worden ist, theils um durch einen vierzigtägigen intimen Verkehr mit Gott die Fähigkeit zu erhalten, an Gottes Statt zu reden mit dem Volke, als das Urbild der Priester und Propheten mit dem Quell der Weisung und des Wortes begabt zu werden. Inzwischen ist unten das goldene Kalb gegossen worden, Mose, wie er den Abfall gewahr wird, zerschmettert im Zorn die Tafeln, Gott will das Volk nicht länger bei sich dulden, läßt sich aber durch die Reue desselben bewegen, ihm statt des schlechten das rechte Heiligthum zu geben. Darauf erfolgt der Aufbruch vom Horeb Exod. 20, 1—20 . . . 24, 12—14 . . . 31, 18. E. 32. 33, 1—11. Num. 10, 33. — In J ist die Offenbarung, wie sonst immer, so auch hier individuell und ergeht selbst in diesem Ausnahmefall nicht an ein ganzes Volk. Mose geht allein auf den Berg und nur ihm verkündet Jahve die Bedingungen des Bundes, die Worte und Rechte, die er hernach weiter dem Volke mittheilt und in die feierlich zu beschwörende magna charta der Theokratie verzeichnet. Damit ist der Zweck des Aufenthalts am Sinai erreicht und der Aufbruch erfolgt, ohne daß dazu ein außerordentliches Ereignis Veranlassung gäbe. Exod. 19, 20—25 . . . 20, 23 ff. E. 21—23. 24, 3—8. 33, 1 Die dritte Version Exod. 34 steht theils auf Seite von E, theils auf Seite von J. Außerlich erinnert Manches an E, so die zwei Tafeln, die zehn Worte, die 40 Tage. Aber die Tafeln sind nicht von Gott, sondern von Mose geschrieben, und wie das Bundesbuch Aufzeichnung dessen, was Jahve dem Mose, nicht was er dem Volke mitgetheilt. Denn darin zeigt sich die innerliche Verwandtschaft von E. 34 mit J: der Gedanke einer allgemeinen Offenbarung an das ganze Volk liegt fern, Offenbarung empfängt nur Mose, wenn auch ihr Inhalt zu öffentlicher Publikation bestimmt ist. Mose scheint hier sogar auch den Bund Namens des Volkes abzuschließen, obwohl das nicht mehr ganz deutlich ist. — Was die den drei Erzählungen entsprechenden theokratischen Grundgesetze betrifft, so stehen sich Exod. 20 und Exod. 34 am schroffsten

gegenüber, dort sind die Gebote fast nur moralisch, hier ausschließlich ritual. Das Bundesbuch, dem die Rechte ganz eigenthümlich sind, vereinigt in den Worten beide Elemente. Hinsichtlich des Cultus steht es auf derselben Stufe wie Exod. 34, die Moral ist concreter, casuistischer als in Exod. 20 und von einer auffallend menschlichen, edel natürlichen Haltung.

Zum Schluß noch ein Wort über den muthmaßlichen Gang der Erzählung von Q. Außer den großen gesetzlichen Stücken, die wir gleich anfangs abgeschieden haben, scheinen noch einige kleinere zu dieser Quelle zu gehören, die im Zusammenhange von JE nicht wohl unterzubringen sind. Jedenfalls 19, 1. 2a, so jedoch, daß B. 1 ein nicht zu dem ursprünglichen Bestande gehöriger Nachtrag ist, ein nicht ganz durchgeführter Ansatz zur genauen Bestimmung der Zeit im Sinne von Q, vgl. ähnlich 1 Sam. 13, 1. 2 Sam. 2, 10. Vielleicht ist der beabsichtigte Tag wirklich der 50ste nach dem 16. Nisan, also etwa der 7te des dritten Monats, wie die rabbinische Tradition annimmt. Was in 19, 2 nach dem Athnach folgt, gehört zu JE, Q sagt nicht *וירחן ישראל*. — Wöldeke vermuthet ferner in 24, 14—18 ein Fragment aus Q, so viel ich sehe, mit Recht. Auszuschließen ist jedoch der Anfang von B. 14 *אל-ההר* וירעל מ' אל-ההר und das Ende von B. 18 von *וירעל אל-ההר* an. Ich glaube endlich 34, 29—35 noch für diese Schrift ansprechen zu dürfen, wenngleich B. 33—35 vielleicht ein apokryphes Anhängsel ist. Vgl. *הנשאים* וזהרן וכל-בני ישראל und *הנשאים*; ferner würden die *לחת הוצתה* geltend zu machen sein, wenn diese nicht auch 31, 18. 32, 15 erschienen. Doch ist es nicht unmöglich, daß 31, 18 eine aus Q entnommene Angabe ist, vgl. *ככלתו* סיני לדבר אתה בהר סיני mit 34, 29. 32. 33. 34. 35. Das vereinzelte *היערת* in 32, 15 würde sich dann wohl ohne Schwierigkeit aus späterer Redaction erklären. Nicht leicht ist es zu sagen, ob E. 25—31 da, wo es steht, seine richtige Stelle hat oder erst hinter E. 34 kommen muß, ob Mose hier noch auf dem Berge Sinai oder bereits wieder unten im Lager ist. Knobel zu Exod. 25, 9 entscheidet sich für die letztere Annahme und kann sich dafür namentlich auf 26, 30 *אשר הראית בהר* und ferner vielleicht auf *בהר* 25, 40 berufen. Dagegen aber spricht 25, 9 *אשר אני בראה אותך*, wo das Participium nur als Futurum instans erklärt werden kann, und das zweimalige *אתה* 25, 16. 21 — denn die *Eduth* hier nicht von dem Zweitafelgesetz zu verstehen, scheint mir mehr als bedenklich. Da nun hieraus folgt, daß die Situation von dem Schriftsteller selbst

nicht consequent inne gehalten worden ist, so muß entscheidendes Gewicht auf die Stellung gelegt werden, die der Redaktor dem in Rede stehenden Abschnitt angewiesen hat. Darnach befindet sich Mose hier auf dem Berge und Gott redet zu ihm dort eben die Worte, auf welche 31, 18. 34, 32 Bezug genommen wird. — Also gestaltet sich der Bericht von Q wie folgt. Nachdem die Kinder Israel von Raphidim in der Wüste Sinai angelangt sind, wird Mose hinaufgerufen auf den Berg und empfängt dort genaue Mittheilungen über die Einrichtung des Heiligthums und des Cultus, außerdem die Tafeln des Zeugnisses, die er in die Bundeslade legen soll, deren Inhalt übrigens als bekannt vorausgesetzt wird. Wie er herabkommt, strahlt sein Antlitz vom Widerschein der Herrlichkeit Jahve's, so daß Aharon und die Fürsten der Gemeinde erst auf seinen beruhigenden Zuruf sich ihm zu nähern wagen. Darauf theilt er dem Volk, alles, was Jahve ihm auf Sinai befohlen habe, mit. So parallel dieser Bericht auch im Allg. den übrigen ist, so merkwürdig ist der Unterschied, daß die Offenbarung Gottes auf dem Sinai nur das Heiligthum und den Cultus betrifft. Auch in JE wird allerdings das Heiligthum noch am Sinai gestiftet, aber — erst nach dem Sündenfalle Israels, als ein Zugeständnis an die Schwachheit des Volks. Die Kirchenväter, die von Quellscheidung nichts wußten, combiniren in feinsüßlicher Weise die Versionen und fassen die Gebote des Leviticus als Strafe für das goldene Kalb auf, const. ap. 6, 20. Hieron. in Ezech. c. 20. Chrys. hom. 17 in Act. c. 7 vgl. H. Grotius annot. in Exod. 15, 26 und Spencer III. 2 de rat. et orig. sacrific. 1, 3.

Der Zug vom Sinai in's Ostjordanland Num. 10—21.

Auch hier sondere ich die Gesetze, welche insgesammt zu der gleichen literarischen Schicht (Q) gehören, im voraus ab und verfolge bloß den geschichtlichen Faden. Von einem solchen kann man freilich vielerwärts kaum reden, besonders sind die Erzählungen, mit denen der Wüstenzug ausgefüllt wird, nur lose aneinander gereiht, wie wir es ähnlich schon Exod. 16 ff. fanden. Auch die lokale Situation derselben ist theilweise vage genug, wenn nicht der Ort durch seinen Namen für den Inhalt der Historie wichtig ist.

1. Statt der kurzen Angabe in Q, die Israeliten haben nach einjährigem Aufenthalt den Sinai verlassen und sich seitdem in der Wüste Pharan angesiedelt Num. 10, 11 f., enthält JE einige Begebenheiten, die sich auf dem Wege vom Sinai bis nach Kades auf ver-

schiedenen namhaft gemachten Stationen zutrug. Num. 10, 29 ff. C. 11. 12. Daß hier verschiedenartige Geschichten zusammengefloßen sind, läßt sich unschwer zeigen. Obwohl der Ausbruch vom Sinai nothwendig auf den betreffenden Befehl Exod. 33 folgen muß, so entbehrt doch die besondere Art und Weise, wie derselbe in Num. 10, 29—32 eingeleitet wird, jeglicher nachweisbaren Verbindung mit dem Vorhergehenden. Von Hobab ist Exod. 18 nicht die Rede gewesen; der Name Reguel erscheint zwar Exod. 2, aber an verspäteter Stelle und nur als der eines Vaters von sieben Töchtern. Auch nach hinten fehlt dem Stücke der Anschluß, denn 10, 33 ist nicht die Antwort auf die Bitte V. 32. Aehnlich zusammenhangslos ist auch 10, 33b—36. Denn wäre 10, 33b die natürliche Fortsetzung von V. 33a, so müßte hier *וַיָּבֹאוּ* fehlen. Soll man nun annehmen, die beiden Worte seien in V. 33a durch ein Versehen aus V. 33b eingeschlichen? Eher verhält sich die Sache umgekehrt, denn wenn die Lade dem Heere drei Tagereisen voraus schwebte, so war sie als Wegweiserin unbrauchbar, da Niemand sie sah. Wenn aber an dem Wortlaut von V. 33a nichts zu ändern ist, so kann der Sinn nur sein: Nachdem sie drei Tage gewandert waren — und dazu ist erst 11, 1 oder 11, 4 die thatsächliche Fortsetzung. Ich sage 11, 1 oder 11, 4. Nämlich 11, 1—3 steht mit dem Folgenden nicht in Zusammenhang, mit V. 4 verändert sich plötzlich der Schauplatz, wir befinden uns hier nicht mehr in Thabera, sondern in Ribroth-hat-Thaawa und zwar ohne jede Ueberleitung. Wenn man darum sich nicht zu der Annahme entschließen mag, die beiden verschiedenen Namen bezeichnen den gleichen Ort, so muß man anerkennen, daß zwischen 11, 1—3 und 11, 4 ff. kein wahrer Nexus bestehe. Seinerseits ist abermals nicht einmal das Stück 11, 4—34 eine natürliche Einheit, sondern eine höchst künstliche Verflechtung zweier Bestandtheile, die nichts mit einander zu thun haben. Wie kann der Hunger des Volkes in Mose den Wunsch erwecken, Mitarbeiter für seine öffentliche Thätigkeit zu haben! die schafften auch kein Fleisch und es kam doch darauf an, die erste Noth zu kehren. Lediglich aus Anlaß einer viel zu beschränkten Deutung der Verse 11, 11. 12 scheint die Erzählung von den 70 Ältesten (V. 14—17. 24b—29) hier eingeschaltet zu sein; und wie äußerlich dies geschehen, kann der Scenenwechsel V. 24. 31 lehren. Was endlich C. 12 betrifft, so mag der neidische Ausbruch Aharon's und Miriam's gegen Mose mit der Einsetzung der Siebzig in Beziehung stehen sollen, bei welcher Gelegenheit

Mose ja thut, als sei er der alleinige Leiter und Führer. Zwar wird in V. 1 eine andere Veranlassung angegeben, aber im Widerspruch gegen die viel sachgemäßere des V. 2¹⁾. Daß der Unwille des Geschwisterpaares erst auf der nächsten Station ausbricht, thut dem statuirten Zusammenhange keinen Eintrag. Denn der Inhalt von E. 12 ist gegen den Ort Haseroth indifferent und es wird zufällig gekommen sein, daß dies der Schauplatz geworden ist. Aus V. 15 erhellt nur, daß das Volk auf der Wanderung begriffen und noch nicht in Kades angelangt ist.

Zusammenhänge aufzufinden mit den früher vom Jehovisten zu Grunde gelegten Quellen, ist hier schwierig. Die Wachteln sind eine Ergänzung des Manna, der betr. Bericht scheint auf Exod. 16 zurückzublicken (11, 6) und aus der Hauptquelle (d. i. J) entlehnt zu sein. Jedoch findet sich einiges Andersartige aufgetragen. Zunächst paßt die Beschreibung des Manna V. 7—9 nach V. 6, wo dasselbe als etwas längst Bekanntes gilt, nicht an diese Stelle, wie sie denn auch diejenige von Exod. 16 theils ignorirt, theils damit streitet (11, 8 vgl. mit Exod. 16, 21). Ferner entspricht die Ankündigung V. 18 ff. wenig den Thatfachen, wie sie V. 30 ff. erzählt werden. Nicht erst am folgenden Tage (V. 18) kommen dort die Wachteln (V. 32), von Heiligung des Volks ist keine Rede, und statt daß das begehrte Fleisch durch langes Essen zum Ekel würde (V. 20), straft plötzliches Sterben die gefräßige Gier. Vielleicht stehen die Verse 18 ff. in Verbindung mit den Worten und Jahve's Zorn entbrannte sehr, die sich V. 10 verloren und abgerissen genug aufnehmen; die Antwort auf Mose's Klage V. 11—13 würde dann erst V. 23 folgen und daran sich V. 30 ff. anschließen. Wie dem auch sei, man darf wohl annehmen, daß neben J noch eine andere Quelle über Manna und Wachteln berichtete und daß der Jehovist auch diese in ziemlich freier Weise benutzte. Ohne Zweifel gehörte die wunderbare Speisung Israels in der Wüste zum Hauptstrome der Tradition und fehlte nicht leicht in irgend einer Aufzeichnung derselben. Anders steht es mit den Perikopen von den 70 Ältesten und vom Aussage Miriam's, das sind möglicherweise Nebenzuflüsse. Die erste

¹⁾ V. 1b ist apokryph. Den Anstoß an der fremden Frau Mose's hat erst eine sehr späte Zeit nehmen können. Den älteren Quellen fällt es nicht ein Zippora als Ruschitin anzusehen und sie betrachten Mose's Verschwägerung mit dem Priester vom Sinai als eine hohe Ehre.

ist ein Pendant zu Exod. 18 und eine bloße Variante von Exod. 24, 1. 9—11, an welcher letzteren Stelle die Siebzig dadurch, daß sie mit auf den hl. Berg gehen, in eine höhere Sphäre erhoben und dem Mose selber angenähert werden ¹⁾. Die zweite ist, wie Vorstellungen und Sprache (קָבַץ recipi) beweisen, jedenfalls von derselben Hand bearbeitet. Nach meinem Dafürhalten ist es die des Jehovisten, dem ich auch Ex. 33, 8—11 in seiner gegenw. Form zuschreibe ²⁾. Den Stoff zu beiden Geschichten mag er schon vorgefunden haben; doch ist auch der zu spezifisch prophetisch, zu wenig volksthümlich, um alt zu sein. Noch dem Jesaja würde der Gedanke, daß die bürgerlichen Beamten vom Geiste der Weissagung müssen tingirt sein, schwerlich gekommen sein; Saul aber ist eine Ausnahme, wie das Sprichwort lehrt.

2. Aus der Erzählung über die Rundschafter E. 13. 14 weist Möldeke zu Q: 13, 1—17a. V. 21. V. 25 f. (mit Ausn.) V. 32 (bis דָּרָא). 14, 1—10 (mit größeren Ausn.) V. 26—38 (ausg. V. 31). Knobel und Kahser ziehen die Grenzen dieser Quelle in E. 14 etwas enger. Anzuerkennen ist, daß 14, 3. 4 = JE, demgemäß auch Einiß aus V. 1. 2 (s. den Wechsel von Gemeinde und Volk V. 1), ebenso V. 8. 9. Was 14, 26—38 anlangt, so läßt sich hier V. 31 (= Deut. 1, 39) nicht ausheben, ohne daß zugleich die Umgebung hinten und vorn mitfällt, denn in V. 30 versteht sich das nachdrückliche אָהֵם nur aus dem Gegensatz בָּכֶם V. 31 ³⁾, dasselbe gilt von אָהֵם V. 32 und dieser letztere Vers ist wiederum schlecht von V. 33 zu trennen: die 40 Jahre beweisen jedenfalls nicht für Q, da sie ein ganz fester Zug der Ueberlieferung sind. Also ist Q hier einzuschränken auf V. 26—29. V. 34—36, die Integrität von V. 27. 28 ist noch dazu nicht zweifelsohne. Der Bericht, im Ganzen dem andern parallel (wie lange 14, 27 = wie lange 14, 11), zeichnet sich dadurch aus, daß die Rundschafter, zu denen außer Kaleb auch Josua gerechnet wird, nicht von Kades, sondern von der Wüste Pharan ausgesandt werden, daß sie nicht bloß bis Hebron, sondern bis zum Libanon kommen, und daß sie das Land nicht als uneinnehmbar, sondern als wenig begehrenswerth schildern.

¹⁾ Hat der Ausdruck לָקַח 11, 17. 25 Bezug auf die אֲרֻמֵּי הָאֱלֹהִים?

²⁾ Die Stiftshütte wird Num. 10, 33—36 nicht erwähnt und ist dort schwerlich als Obdach der ruhenden Lade zu suppliren.

³⁾ וְיָרִידוּ אֵלֶיךָ אֲנִי וְיֹשֻׁעַ ist ezechielisch. Kaleb und Josua erscheinen in Q in umgekehrter Reihenfolge (Kahser). Vgl. indes Num. 26, 65.

Was übrig bleibt (13, 17b—24 (ausg. V. 21). V. 27—33. (ausg. V. 32). 14, 3. 4. V. 8. 9. V. 11—25. V. 30—33. V. 39—45) ist „weder vollständig, noch aus einem Gusse.“ Der Anfang (vor 13, 17b) läßt sich einigermaßen aus Dent. 1, 19—23 (vgl. Num. 14, 40 mit Dent. 1, 20 f.) ergänzen; in Num. 12, 16 mag gestanden haben und sie kamen nach Kades für: und lagerten in der W. Pharan, welche Worte weder aus Q noch aus JE herrühren können. Die Lücke vor 13, 30 ff., wo Kaleb das Volk beruhigt, ehe es zu schreien angefangen, ist nur eine scheinbare; in Wahrheit hat bloß eine Umstellung aus Redaktionsrücksichten stattgefunden, 13, 30 ff. ist parallel mit 14, 5 ff. und gehört an die selbe Stelle des Zusammenhanges. Der Uebergang von 13, 24 auf V. 27 ist aus den in V. 26 erhaltenen Bruchstücken (nach Kades . . . und zeigten ihnen die Frucht des Landes) leicht zu ergänzen. Mehr Schwierigkeiten als die Lückenhaftigkeit macht die Duplicität von JE, die von Anfang an hervortritt. Die fast identischen Eingänge von 13, 19 und V. 20 können nicht von der gleichen Hand herrühren. Vermuthlich ist ferner und sie kamen zum Traubenbach V. 23 eine Duplette zu und sie kamen nach Hebron V. 22, da V. 24 wünschen läßt, daß der betreffende Name noch nicht genannt sei. In V. 31—33 bedienen sich die Bericht-erstatte mehrfach anderer Ausdrücke wie V. 27—29, bemerkenswerth ist bes. ברי זנב (ohne Artikel) V. 33 statt ילדיו הזנב V. 28. 22. Ebenso macht sich in C. 14 eine Verschiedenartigkeit der Bestandtheile von JE fühlbar. Doch sind die Zusätze, mit denen hier der Hauptbericht (J) bereichert ist, hauptsächlich vom Jehovisten selber verfaßt; so ist namentlich die große Rede V. 11—25 eine freie Ausführung desselben auf Grund eines ursprünglich gewiß sehr kurzen Kerns, vgl. Ex. 32, 12. 34, 6 f. Ezech. 20. Einiges Andere scheint indessen aus einer zweiten Quelle entnommen, z. B. V. 2a. 3 und die Rede V. 30—33, welche nach V. 11—24 post festum kommt. Hier weichen sowohl einzelne Ausdrücke von J ab, als auch die Vorstellung V. 30, daß Josua mit zu den Kundschaftern gehört habe¹⁾. Besondere Schwierigkeiten verursacht V. 25. Aus J kann er nicht stammen, denn nach dieser Quelle bleiben die Israeliten in Kades wohnen

¹⁾ wenn es nicht vorsichtiger ist, anzunehmen, daß die betreffenden Worte V. 30 Glossen sind. Auch das Deuteronomium weiß nur von Kaleb als Kundschafter. Vgl. dagegen Num. 31, 8 ff.

und bringen dort den größten Theil der 40 Jahre zu. An einen Zusatz des Jehovisten zu denken, verbietet der concrete Inhalt von V. 25b und die Erwähnung im Deut. 1, 40. Vielleicht war der Vers, worauf Deut. 1, 39. 40 ff. führt, ursprünglich der Schluß zu V. 30—33; zu dieser Version würde denn auch V. 39—45 gehören. Vgl. בני ישראל V. 39, wie V. 2a — gegen ישראל in dem Parallelbericht aus J Num. 21, 1—3.

3. In der Geschichte von der Kotte Korah Num. 16 ist ebenfalls Q mit JE verworren, aber die Scheidung ist schwierig und man kommt nicht durch, wenn man nicht drei Versionen anerkennt. Gehen wir von der zweiten Hälfte der Pericope aus, von V. 16—35. Wenn V. 16—22 zu Q gehören, so stammen V. 23—27 wo anders her, da wir uns hier nicht mehr vor der Stiftshütte, sondern allenthalben vor der Wohnung der Aufrührerischen befinden. Wenn V. 35 zu Q gehört, so werden V. 28—34 aus dieser Quelle ausgeschlossen, denn hier sind die Uebelthäter bereits von der Erde verschlungen, die V. 35 noch verbrannt werden sollen. Mithin stammt ganz V. 23—34 aus JE. Es geht nicht an, V. 23 und den Anfang von V. 24 durch einen recht kühnen Schnitt für Q zu retten, da ודדה wegen V. 26 nichts beweist, im Uebrigen V. 24 sich mit V. 27 deckt und V. 23 dadurch, daß die Anrede an Mose allein ergeht, sich hinreichend von V. 20 unterscheidet. Aber wahrhaft einheitlich ist darum das Stück doch nicht. Einiges erinnert stark an J, so das Auftreten Mose's inmitten der Ältesten, ferner נאץ, פצה, ארמה. Daneben findet sich jedoch allerlei Abweichendes, z. B. רכוש, טה. Am meisten fällt als eine innerliche Verschiedenheit auf, daß in V. 25. 27b nur von Dathan und Abiram, in V. 32 nur von Korah, in V. 24. 27a von allen dreien zusammen die Rede ist. Mödese freilich, von der Ansicht ausgehend, daß Korah für Q, Dathan und Abiram für JE charakteristisch seien, hält sämtliche Erwähnungen Korah's in V. 23—34 für harmonistische Einsätze des letzten Redaktors. Aber regelmäßig, wo Korah allein oder vor Dathan und Abiram genannt wird, kommen andere Eigenthümlichkeiten hinzu, welche diese Stellen von ihrer Umgebung unterscheiden und unmöglich auch auf Rechnung des Redaktors gesetzt werden können. Was V. 32 betrifft, so vgl. außer רכוש den ganzen Satz ותרפתה הארץ את-פ' mit ופצתה הארמה את-פ' V. 30 und beachte dies Duplum: und der Boden spaltete sich unter ihnen, und die Erde öffnete ihr Maul. In V. 24. 27a fällt der singularische מישקאן Korah's

D. u. A. gegen die pluralistischen Cholim Dathan's und Abiram's V. 26—27b auf, und daß nach diesem Merkmal der überfüllte Text sich in zwei ungefähr parallele Hälften theilen läßt. Die Annahme wird unvermeidlich sein, daß der Jehovist mit der Hauptquelle J, welche Dathan und Abiram als Häupter des Aufstandes angab, eine andere verarbeitete, welche Korah angab. Und zwar Korah allein. Wo Dathan und Abiram ihm folgen, sind sie vom Jehovisten aus J nachgetragen. Das folgt aus V. 32 und aus dem Singular מִשְׁכָּן, nebenbei auch aus der Voranstellung Korah's. Die beiden Bestandtheile von JE lassen sich in V. 23—34 noch ungefähr von einander sondern. Zu J gehört sicher V. 25. 27b. V. 30. 31b. 33a, zu der zweiten Quelle sicher V. 23 f. 27a. V. 32. 33b. 34. Einige Versprengungen lassen sich noch entdecken, so רָצַח V. 27b, was nach רַב־יָדָה überflüssig ist. Ob auch der Anfang von V. 30 aus der anderen Quelle in J eingetragen ist? J gebraucht בָּרָא nicht, aber jedenfalls hat das Wort hier nicht denselben Sinn wie in Gen. 1, sondern tritt einfach als Nebenform von בָּלָא auf, womit es auch ethymologisch zusammenhängen mag. Die Herkunft von V. 28. 29. 31a möge dahin gestellt bleiben, V. 26 rührt wohl vom Jehovisten her mit Ausnahme der Worte אֶל הַיָּדָה, die zu V. 27 zu ziehen sind.

Die drei Versionen lassen sich nun auch in der ersten Hälfte des Capitels verfolgen. Abgesehen von den verworrenen ersten zwei Versen weist man hier gewöhnlich V. 3—11 zu Q, V. 12—15 zu JE. Aber schon Möldeke hat empfunden, daß Mose in V. 8 nicht fortfährt zu reden, sondern neu anhebt, daß also V. 8—11 keine glatte Fortsetzung des Vorhergehenden sind. In der That finden sich denn auch ganz beträchtliche sachliche Unterschiede zwischen V. 3—5 und V. 8—11. In V. 3—5 sind es Laien, welche die Heiligkeit der ganzen Gemeinde geltend machen gegen die Bevorrechtung Einzelner, sie eifern nicht für Levi gegen Aharon, sondern für das allgemeine Priesterrecht gegenüber jedweden Klerus. In V. 8—11 sind es Leviten, die unzufrieden mit ihren bisherigen Privilegien noch mehr verlangen, sie eifern nicht für die Gemeinde, sondern für ihren Stand und beanspruchen als niederer Klerus Gleichstellung mit dem hohen. Besonders lehrreich ist der Vergleich von הַקָּרִיב in V. 5 und V. 9. 10. Die „Näherung“ der Aufständischen ist V. 9. 10 bereits Thatsache de iure et facto, nach V. 5 ist sie eben der Gegenstand des Streites. Durch V. 6. 7 wird die Kluft zwischen

V. 3—5 und V. 8—11 zwar überbrückt, aber nicht weggeschafft. Diese Verse sind eine Naht des letzten Redaktors, der überall zu Gunsten von Q harmonisirt. Der letzte Satz von V. 7 רב לכם בני לוי hat er möglicherweise aus V. 3 hierher versetzt, so daß das dortige לכם noch die Spur der ursprünglichen Stelle verriethe. Jedenfalls: standen die Worte einst in V. 3, so daß also Mose und Aharon damit von den Aufzählern angeredet wurden, so blieb dem Redaktor kaum etwas anderes übrig, als sie so zu versetzen, daß die Aufständischen selbst unter den Söhnen Levi's zu verstehen waren.

Also stammt nur V. 8—11 aus Q, V. 3—5 aber aus der zweiten Quelle des Jehovisten, die wir in V. 23—34 nachgewiesen haben. Dieser letzteren scheint noch V. 15a entnommen, dahingegen V. 12—14. V. 15b zu J gehören. In V. 1. 2 werden sämtliche drei Versionen zusammengeworfen sein.

Von großem Interesse ist die Vergleichung des Inhalts der drei verschiedenen Berichte, die allerdings nur fragmentarisch erhalten sind, dennoch aber ihre Pointen noch ganz gut erkennen lassen. Folgendes ist die Darstellung 1) von J. Die Rubeniten Dathan und Abiram, vornehme Männer des erstgeborenen Stammes wollen sich den Mann nicht als Führer gefallen lassen, der sich so wenig als solcher bewährt hat, und empören sich gegen seine Herrschaft V. 13, gegen sein Richterthum V. 15b. Citirt von Mose wollen sie nicht kommen und so geht er selbst, in Begleitung der Ältesten, zu ihren Zelten. Ein Gottesgericht entscheidet zu seinen Gunsten, der Boden spaltet sich unter den Füßen der Uebelthäter, sie fahren lebendig zur Hölle. Daran reiht sich 2) die andere Version in JE. Korah, ein weltliches Stammhaupt, und andere mit ihm treten ein für das priesterliche Recht aller Israeliten und opponiren gegen dessen Beschränkung auf die Söhne Levi's, d. i. Mose und Aharon. Sie üben ihr vermeintliches Recht auch praktisch aus, indem sie ein Opfer darbringen V. 15a. Aber die Strafe bleibt nicht aus. Vor den Augen von ganz Israel, das sich auf Gottes Gebot rings von der Wohnung Korah's abgesondert hat, thut die Erde ihr Maul auf und verschlingt sie. Endlich erzählt 3) Q den Vorgang so. Korah, ein Levit, und 250 Standesgenossen mit ihm erheben sich gegen Aharon und verlangen die Gleichstellung des niederen Klerus mit dem höheren. Mit dem Rüsterdienst nicht zufrieden, begehren sie auch das Priesterthum. Um die Probe zu machen, ob Jahve sie dazu zulassen will, erscheinen die ehrgeizigen Neider mit Pfannen vor der Stiftshütte

und bringen das Räucheropfer dar, aber nachdem sie es angezündet haben, frist sie das heilige Feuer.

Wie der Redaktor des Pentateuchs dazu hätte kommen können, den ersten und dritten Bericht zusammen zu schweißen, die nichts mit einander zu thun haben, ist ein Räthsel, welches Mödke und Kahler gestellt, aber zu beantworten nicht versucht haben. Es löst sich durch den in der Mitte liegenden zweiten Bericht, der sich auf der einen Seite mit J, auf der anderen mit Q berührt. Er deckt sich mit J darin, daß der Aufstand von Laien ausgeht und daß die Schuldigen in ihrer Wohnung von der Erde verschlungen werden. Er differirt darin, daß der Aufstand nicht gegen Mose allein, als politischen Führer, sondern gegen Mose und Aharon, als Inhaber des Priesterthums, gerichtet ist (womit zusammenhängt, daß die Empörer ein Opfer darbringen), und daß statt der Rubeniten Dathan und Abiram der Judäer ¹⁾ Korah als Rädelsführer genannt wird. Gerade in diesen Differenzpunkten nähert er sich an Q. Auch in Q handelt es sich um Opposition gegen die geistliche Prärogative (Aharon's) und sie geht von Korah aus, aber in derselben Richtung wie der zweite Bericht entfernt sich der dritte noch weiter vom ersten. In Nr. 1 ist von einem geistlichen Stande keine Rede, sondern nur von dem hervorragenden Einflusse einer außerordentlichen Persönlichkeit auf das gemeine Wesen, wogegen die Opposition sich regt. In Nr. 2 haben wir ein entstehendes Erbpriesterthum, das aber noch starke Widersprüche von Seiten der dadurch ausgeschlossenen Laien findet. In Nr. 3 ist der Klerus eine unbestrittene Thatsache, aber innerhalb desselben hat sich eine Scheidung von Priesteradel und gemeinen Leviten angebahnt, die noch kein fait accompli ist, sondern lebhafteste Proteste hervorruft. In Nr. 1 wird Mose angefochten, wegen seiner persönlichen Stellung, in Nr. 2 Mose und Aharon, wegen ihrer kastenartigen Erhebung über die Laien, in Nr. 3 Aharon, wegen seiner Erhebung über die übrigen Leviten. Das gleiche Verhältniß zeigt sich darin, daß, während in Nr. 1 das Opferbringen für die Aufrührerischen nicht das verbotene Gut ist, wonach sie streben, sie

¹⁾ Daß Korah in N. 3—5 kein Levit ist, ist gewiß. Es kann also, so weit unsere Kenntnisse reichen, nur das judäische Geschlecht Korah in Betracht kommen. Dies wird darum besonders wahrscheinlich, weil Ruben auch sonst mit Juda wechselt. Hier aber, wo es sich um einen begangenen Frevel handelt, nennt J Ruben und die andere Quelle Juda.

in Nr. 2 zwar eine Mincha darbringen, aber noch nicht eben bei dieser Gelegenheit untergehen, dagegen in Nr. 3 die Consequenz gezogen wird, daß sie, mitten im Räuchern begriffen, vor der Stifthütte vom heiligen Feuer verzehrt werden.

4. In der Analyse der ebenfalls complicirten Erzählung vom Ursprung der Quelle zu Kades 20, 1—13 hat Knobel das Richtige getroffen. Der Anfang stammt aus Q. Nach dieser Quelle haben wir uns bisher noch nicht in Kades, sondern in der Wüste Pharan, der Gegend der 40jährigen Wanderung, befunden und gelangen erst jetzt in die Wüste Sin nach Kades, wahrscheinlich am Anfang des 40. Jahres (20, 22 ff.) — das Datum B. 1a ist vielleicht aus harmonist. Gründen verstümmelt (Nöldeke). Außer B. 1a gehören noch B. 2. B. 3b (nach d. Athnach) und B. 6 zu Q, wohl auch B. 12. Alles Uebrige stammt aus JE. Was speziell B. 7—13 betrifft, so ist der Stab hier überall der des Mose, dieser nimmt ihn B. 8. 9, erhebt ihn und schlägt damit B. 11, offenbar aber gehört er dem, der ihn führt. Aharon ist möglicherweise B. 8 und B. 10 bloß eingeschoben; wenigstens fällt der Plural immer sogleich wieder in den Singular zurück, B. 10 in höchst auffallender Weise. Daß der Stab hier wie in Q im Heiligthum aufbewahrt wird, kann nicht befremden; das war späterhin der Platz der Reliquien, von wo sie der Priester zu Silo oder zu Jerusalem herausholte. Will man indessen in den betr. Worten B. 9 einen Einfluß aus Q sehen, so habe ich nichts dagegen einzumenden. Nur ist festzuhalten, daß das Stück im Ganzen einer anderen Quelle entstammt, wie ja auch Q anerkanntermaßen hier einen verschiedenen Bericht voraussetzt, in welchem die Widerspenstigkeit nicht auf Seiten der Gemeinde, sondern ihrer Führer ist (20, 24. 27, 14). — Der Ausdruck *וּבְעִירָהּ* B. 8. 11 verbindet die Verse 7—13 mit B. 4. 5. Was also nicht aus Q stammt, gehört zusammen und ist ein einheitliches Stück von JE, und zwar nicht entlehnt aus J — dagegen spricht *וְהָיָה בְּעִירָהּ* und nebenbei der Stab Mose's —, sondern aus der Vorlage, welche der Jehovist auch E. 13 f. E. 16 neben J benutzt hat. Wie in Q scheinen auch hier die Israeliten jetzt zuerst nach Kades zu gelangen; wenigstens hat es keinen Sinn, wenn die Deffnung der Quelle daselbst erst am Ende eines langen Aufenthaltes daselbst fiele, und nach 14, 25 gehen sie ja wirklich, nachdem sie die Rundschafter von einem nicht mehr zu bestimmenden Orte aus abgesandt haben, wieder zurück nach Süden und verbringen die 40 Strassjahre wandernd in

der Wüste am Schilfmeer. Dagegen hat J das Volk wahrscheinlich lange Jahre in Kades wohnen lassen, nämlich die ganze Zeit von der Aussendung der Rundschafter an bis zum Aufbruch nach dem Ostjordanlande. Dies darf man wohl aus Jud. 11, 16 f. und aus Deut. 1, 46 (schließen ¹⁾) und vielleicht auch annehmen, daß die Worte und das Volk blieb in Kades Num. 20, 1 ein versprengter und verstümmelter Rest des Berichts aus J sind. Kades scheint für eine Gestalt der Tradition, die in J zu Grunde gelegen hat, gegenwärtig aber durch anderweitige Berichte ganz verwischt ist, als langjähriges Standlager der Hebräer sehr große Bedeutung gehabt und als Ort der Gesetzgebung vielleicht mit dem Sinai selbst concurrirt zu haben. Man könnte sogar versucht sein zu glauben, daß die ursprüngliche Gestalt dieser Ueberlieferung die Digression nach dem Sinai gar nicht kennt, sondern das Volk vom Schilfmeer direkt nach Kades gelangen läßt, und sich dafür auf Jud. 11 und auf die Stellung der Geschichte Exod. 17 berufen, die doch wohl in Kades spielt. Aus Jud. 5. Deut. 33 folgt über den Sinai als Berg der Gesetzgebung gar nichts.

Von Kades aus erfolgt übereinstimmend nach allen Berichten der Aufbruch in's Ostjordanland 20, 14—22, 1. Zu Q rechnet man mit Sicherheit 20, 22—29, weniger sicher den Anfang von 21, 4 und 21, 10. 11. Von Schwierigkeiten mit den Nachbarvölkern scheint dieser Bericht nichts zu wissen, er behandelt das Terrain wie tabula rasa. Die Israeliten ziehen von Kades direkt nach Osten durch Edom ²⁾ und lassen sich ungestört in den Arboth Moab nieder. Der Bericht von JE ist nicht ganz aus einem Gusse, J liegt zu Grunde, ist aber überarbeitet und vermehrt. Wie die auffallende singularische Behandlung der Völkernamen beweist (vgl. Exod. 14), sind die beiden Hauptstücke 20, 14—21, 21, 21—31 aus J, wenn auch vielleicht vom Jehovisten überarbeitet. Was aber in JE dazwischen liegt, scheint ziemlich buntscheckig zu sein. An ganz unpassender Stelle steht 21, 1—3, ein Seitenstück aus J zu 14, 40—45,

¹⁾ In Jud. 11 gehören die Worte **וַיֵּשְׁבוּ בְּקֶדֶשׁ** B. 17 vielmehr an den Schluß von B. 16. In Deut. 1 steht die Version 1, 46 im schroffen und unvermittelten Widerspruch zu der anderen herrschenden 1, 40. 2; 1.

²⁾ S. Knobel über die Lage des Berges Hor. Wie Mose's und Miriam's Grab muß das Aharon's an der Grenze Israels gelegen haben. Etwas anderes kann auch die Grenze Edoms im Munde eines hebräischen Erzählers nicht bedeuten.

mit einem die Folgezeit anticipirenden Schluß V. 3 = Jud. 1, 17. Der V. 4 schließt mit כרך ים כרך an 20, 21. Die Geschichte von der ehernen Schlange ist gegen die Sitte in J nicht lokalisiert und bietet keinen Anknüpfungspunkt für das כרך V. 12. Das Stationsverzeichnis selber (V. 12—20) führt uns über die Situation, wie sie V. 21 ff. vorausgesetzt wird, zu weit hinaus; in V. 20 befinden wir uns schon mitten im Gebiet Sihon's, an dessen Grenzen wir V. 21 erst anlangen. Was ursprünglich zwischen 20, 21 und 21, 21 gestanden haben mag, kann man nothdürftig aus Jud. 11, 18 erschließen. Für einen späteren Anhang an J muß ich endlich 21, 32—35 ansehen. Nach V. 31 bleibt Israel im Lande des Amoriter's wohnen, in 22, 2 ist von der Unterwerfung des Königs von Basan keine Rede, ebenso wenig Jud. 11, 22. Auch unterscheidet sich die Sprache V. 21, 32—35 in charakteristischer Weise von der des vorhergehenden Stückes; vgl. z. B. ויכר אהרן V. 35 mit ויכר V. 24.

Israel im Lande zwischen Arnon und Jabbok.

Num. 22. — Deut. 34.

1. Der Segen Bileams Num. 22—24 ist zwar rein aus JE, aber darum doch kein Werk einheitlicher Conception. Am deutlichsten empfindet man den Widerspruch des Stückes 22, 22—34¹⁾ zu seiner Umgebung. Gott hat dem Bileam vorher ausdrücklich erlaubt und befohlen, sich mit den Boten auf den Weg zu Balak zu machen: wie kann er denn V. 22 darüber ergrimmen, daß Bileam den Befehl ausführt? Offenbar steht V. 22 ff. mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhang, wie denn auch in V. 34, wo doch dringende Veranlassung gewesen wäre, von V. 20 keine Notiz genommen wird. Erst V. 35 sind wir wieder so weit, wie wir V. 20, 21 schon gewesen waren. Doch ist dieser Vers nicht die echte Fortsetzung von V. 22—34, sondern wegen seiner wörtlichen Uebereinstimmung mit V. 20, 21b ein Zusatz des Jehovisten, wodurch er wieder Anschluß sucht mit dem Faden, den er V. 20 hatte fallen lassen. In V. 22—34 geht Bileam auch gar nicht zusammen mit Anderen, sondern offenbar alleine; er hat die Boten Balak's ablehnend beschieden, sich dann aber doch ihnen nach auf den Weg gemacht. Ferner ist es

¹⁾ Aus dem Folgenden wird sich ergeben, daß V. 21b zu V. 20, V. 21a zu V. 22 zu ziehen ist.

noch sehr zweifelhaft, ob in der ursprünglichen Version der Seher trotz des Widerstrebens der Eselin dennoch schließlich weiter ritt. Ich glaube, er kehrte um; darauf erschien Balak persönlich bei ihm V. 37 und mit diesem erhielt er Erlaubnis zu gehen und ging V. 39. V. 37 und V. 39 scheinen Reste der wahren Fortsetzung des Berichtes, aus dem V. 21a. V. 22—34 entnommen sind.

Dieser Bericht ist der von J, dagegen der andere, wonach Gott Bileam auf die zweite Botschaft mitgehen heißt, der von E. Der Wechsel der Gottesnamen gibt dafür einen Fingerzeig, obwohl er nicht ganz rein erhalten ist. In V. 22 muß urspr. Jahve gestanden haben, Elohim ist eine Nachwirkung aus dem Vorhergehenden; umgekehrt gibt in V. 19 und V. 8 Jahve Anlaß zu Zweifeln. Der Jehovist hält sich in der Erzählung des 22. Capitels, abgesehen von der Episode V. 22—34, vorzugsweise an E; außer V. 37 und V. 39 läßt sich nur in V. 18 mit Sicherheit ein Fragment aus J erkennen (denn hier kommt zu Jahve mein Gott der Ausdruck die Knechte Balak's hinzu) und ferner in V. 2—5 ein mixtum compositum aus beiden Quellen. Denn V. 3a ist = V. 3b, der letzte Satz von V. 4 setzt den V. 2 nicht voraus, in V. 5 ist ארץ לר' ע' לפרא לר' eine sehr fremdartige Apposition und es steigt der Verdacht auf, daß wohl die Söhne Ammon gemeint sein möchten. Die Ausdrücke קרץ (sich fürchten Exod. 1, 12) ב'י' V. 3, קהל V. 4 weisen auf E; die Ältesten Midian's beruhen wohl auf einem Einfluß aus Q, s. zu E. 25.

E. 23 und E. 24 glaube ich ebenfalls an J und E vertheilen zu müssen. In 24, 2 gewinnt man durchaus den Eindruck, als sehe Bileam hier zum ersten Male herab auf das am Fuß des Gebirges lagernde Israel, nach E. 23 hat er aber den selben Anblick schon zweimal gehabt und z. B. 23, 10 gesagt: Wer mißt den Staub Jakob's und wer zählt¹⁾ den vierten Theil Israels! Ferner könnte man es wohl verstehen, wenn der Seher beim dritten und vierten Spruch sich vorzustellen unterließe, nachdem er es beim ersten und zweiten gethan hätte; daß er es aber gerade umgekehrt macht, daß mit anderen Worten die Einführung 24, 3 f. 24, 15 f. erst an

¹⁾ כסר. Die Aussprache der Consonanten scheint hier öfters mißlungen. In 23, 20 ist רברך erste Pl. Sing. des Impf. mit Bau conf. In שם העין steht ש (= אשר) und eine Form von תם. Das im gleichen Zusammenhang vorkommende כסל ist Niph'al von כלל und hat עינים als Genitiv.

dritter und vierter Stelle gegeben wird, das ist auf keine Weise zu verstehen. Endlich darf man den Schriftsteller, der 23, 21. 22. 24 geschrieben hat, nicht zum Plagiator an sich selber machen und ihm auch die Autorschaft von 24, 7—9 zutrauen. Aus alledem geht hervor, daß die Verbindung der Capp. 23 und 24 erst von dritter Hand nachträglich bewirkt ist. Dabei ist anzuerkennen, daß sie sehr gut gelungen ist. Die Erzählung namentlich scheint ganz aus einem Guß und ist wohl auch wirklich vom Jehovisten neu gegossen worden. Hier erkennt man nur im Uebergange von C. 23 auf C. 24 die Fuge. Nämlich nach 23, 14 befinden wir uns auf der Spitze des Pisga, in V. 27 sollen wir den Ort verändern und werden nun auf die Spitze des Berges versetzt, der über dem Jeshimon emporragt. Das ist aber nach 21, 20 eben doch wieder der Pisga, Peor ist nur ein anderer Name dafür. Daraus wird deutlich, daß 23, 26—24, 1 größtentheils eine Naht ist, wie denn auch das Altarbauen und Opferbringen für C. 24 ganz überflüssig ist, wo im Unterschiede gegen C. 23 der Geist Gottes ohne solche Zaubermittel über den Seher kommt. Die Prophetien selbst hat der Jehovist wohl unangetastet gelassen, doch scheint 24, 20—24 seine Erweiterung zu sein und ebenso 23, 23 auf seine Hand zurückzugehen. Denn dieser Vers zerreißt den durch 24, 7—9 gesicherten Zusammenhang von V. 21. 22. 24 und bringt einen ganz fremdartigen Ton hinein, er ist Interpretament von V. 21 und aus Mißverständnis von 788 entstanden. — Wenn es übrigens fest steht, daß C. 23 und C. 24 verschiedener Herkunft sind, so ist es keine Frage, daß C. 23 aus J stammt, vgl. die an's Heidnische streifende Präparation zur Weissagung und den Ausdruck „Jahve begegnet einem“ (Exod. 5, 3. 3, 18).

C. 25 ist hier noch anzuschließen, weil es nach seinem Haupttheile ursprünglich mit einer Erzählung über Bileam in Beziehung stand. Es gehört ganz zu Q, außer V. 1—5. Diese Ausnahme aber ist eine ganz entschiedene, 25, 1—5 ist nicht etwa eine starke Uebersetzung von Q (wofür Nöldeke es ausgibt, ohne einen Kern von Q aufzuweisen und ohne begreiflich zu machen, warum die Uebersetzung mit V. 5 abbricht), sondern ein völlig selbständiges und eigenartiges Fragment aus JE, vgl. den bestimmten Ort Sittim statt der allgemeinen Angabe Arboth Moab in Q. Der Anfang der Hauptquelle ist verloren, man kann ihn etwa folgendermaßen aus den Prämissen der Fortsetzung und aus 31, 8. 16. Jos. 13, 22 ergänzen. Die Ältesten Midian's sind, mit Wahrsagerlohn in der Hand, zu

Bileam gegangen, um sich bei ihm Rath's zu erholen, was gegen die Eindringlinge zu machen sei. Er hat ein Mittel angegeben, der Gefahr die Spitze abzubrechen: die Midianiter sollen den Israeliten ihre Töchter zu Weibern geben und so das heilige Volk seiner Stärke berauben, deren Geheimnis seine Absonderung ist. Die Midianiter sind Bileam's Rathe gefolgt, es ist ihnen gelungen, manche Israeliten durch die Reize ihrer Weiber zu bestreichen 31, 16, eine schwere Plage ist in Folge dessen von Jahve über das untreue Volk verhängt. An diesem Punkte setzt das uns erhaltene Stück ein und zwar mit dem Berichte, auf welche Weise der Plage durch das Verdienst des Erbpriesters Pinehas Einhalt gethan worden sei 25, 6 ff. Unter den Unterschieden dieser Erzählung gegen die in JE 25, 1—5 ist als der wichtigste der hervorzuheben, daß die Verschuldung Israels, als deren intellektueller Urheber Bileam erscheint, nicht darin besteht, daß sie sich mit dem heidnischen Gözen, sondern darin, daß sie sich mit den fremden Weibern einlassen. Es scheint allerdings, daß hie und da die jehovistische Reminiscenz mechanisch die Erzählung von Q beeinflusse B. 18. 31, 16, doch weiß man nicht recht, was mit דבר פערר an diesen Stellen gemeint sein soll, und das ist auf alle Fälle sicher, daß die Hurerei in Q nicht ein begleitendes Moment, sondern die Hauptsache ist und nicht wegen ihrer Verbindung mit Baalsdienst, sondern an sich, als das Einführen ausländischer Frauen in das israel. Lager (B. 6), getadelt wird. Daß übrigens die so auseinandergehenden Versionen dennoch aus gemeinsamer Wurzel erwachsen sind, macht Bileam, Peor und die Zweideutigkeit der Ausdrücke נצמר auf der einen und זנה auf der anderen Seite probabel¹⁾.

2. Mose's letzte Verordnungen und Tod. Größtentheils aus Q, wenn man vom Deuteronomium absieht. Den Faden zu entdecken ist nicht ganz leicht, auch abgesehen von den gar nicht mit der geschichtlichen Situation in Beziehung stehenden Stücken Num. 28—30. E. 33. Nur scheinbaren Anlaß zu Bedenken gibt die Stellung von Num. 27. Man könnte meinen, zwischen den Befehl 27, 12 ff., und dessen Ausführung dürfe sich nicht so viel eindrängen²⁾ und 27, 1—11 habe erst hinter den allgemeineren Anweisungen E. 32. 34. 35 seinen Platz, unmittelbar vor 36, 1 ff. Aber 1) E. 27, 1—11 schließt sich

¹⁾ Ein Anhang zu E. 25, ganz in der Art von Q gehalten, ist das 31. Capitel, über dessen Stelle im Zusammenhang alsbald weiter zu reden sein wird.

²⁾ Klostermann, Stud. und Krit. 1871, S. 256.

an die Zählung C. 26 an, deren Zweck aus B. 52—56 erhellt. Die Bitte der Töchter Zelophchad's ist so wenig verfrüht wie die der 2½ Stämme C. 32; 2) der Befehl zu sterben ergeht deshalb so unverhältnismäßig früh, weil er die Veranlassung abgibt, den Josua einzusetzen, vor der Einsetzung Josua's aber die Anweisungen über die Vertheilung des Landes in Q nicht gegeben werden können; 3) die sehr weitläufige Wiederaufnahme des Num. 27, 12 gegebenen Befehls in Q Deut. 32, 48 ff. läßt vermuthen, daß man ihn inzwischen wegen beträchtlicher Einschiebungen halb vergessen hat; auch das ausdrückliche eodem die Deut. 32, 48 würde unmittelbar nach Num. 27, 23 nicht verständlich sein, erklärt sich aber sehr gut nach dem Dazwischentreten der Gesetzgebung in den Arboth Moab (Num. 36, 13), aus dem Bestreben, trotzdem die zeitliche Einheit zu wahren. Dagegen scheint mir Num. 31, der Krieg gegen die Midianiter, nicht hergehörig. Ich zweifle natürlich keinen Augenblick daran, daß dieses Capitel durchaus im Geiste und in der Manier von Q und nach den geschichtlichen Voraussetzungen dieser Quelle abgefaßt ist, und gestehe auch das zu, daß der Verfasser dasselbe auf die Stelle berechnet hat, an der es jetzt steht, hinter C. 26 und C. 27 (vgl. 31, 1. 2). Aber grade diese Stelle würde der originale Autor von Q der Erzählung schwerlich angewiesen haben. Wer 27, 12—23 schrieb, konnte die Ausnahme 31, 2 unmöglich im Sinn haben, die grade so gut und viel besser vorher, gleich nach C. 25, abzumachen gewesen wäre. Alles Uebrige betrifft die künftigen Verhältnisse der Ansiedlung, worüber Mose seinen letzten Willen ausspricht und Eleazar und Josua zu Executoren ernennt, es fällt in den Rahmen eines einzigen Tages Deut. 32, 28. Auch die Zählung Num. 26 zweckt ausgesprochener Maßen auf die Vertheilung des Landes an die kleineren und größeren Geschlechter und nicht auf den Krieg (C. 31) ab.

Nicht rein aus Q geflossen ist C. 32. Möldeke glaubt, es sei hier nicht ein zweiter selbständiger Bericht hinzugekommen, sondern es liege nur eine redactionelle Erweiterung von Q vor. Aber diese Ansicht ist nicht haltbar, wie ich zunächst für B. 1—32 versuchen will darzuthun. Was B. 1—15 betrifft, so kann man nur sagen, daß an wenigen Stellen Vorstellungen von Q eingetragen seien, aber nicht, daß diese Quelle hier zu Grunde liege. Wenn ferner B. 16—19 für Q nicht wohl zu entbehren sind (excl. z. Th. B. 17), so scheinen diese Verse aber auch eben ursprünglich den Anfang der Rede der ostjordan Stämme enthalten zu sollen, wenigstens erklärt sich יגשׁוּר

וְלֹא V. 16 nicht ganz gut, nachdem das Gespräch längst im Gange ist. Was endlich V. 20—32 angeht, so mache ich aufmerksam auf den Parallelismus von V. 20—27 mit V. 28—32, welcher besonders auffallend wird durch die völlig gleiche Zwiethheilung beider Stücke: V. 28—30 könnte man zur Noth, trotzdem darin nur V. 21—23 wiederholt wird, als den bekräftigenden Schluß der vorhergehenden Verhandlung ansehen, aber die beiden folgenden Verse 31. 32, die in jeder Hinsicht mit V. 25. 26 auf gleicher Linie stehen, machen das sehr unwahrscheinlich. Im Wesentlichen hat Knobel das Rechte gesehen, wenn er V. 16—19. V. 24 (= V. 16). V. 28—30 zu Q weist, nur hätte er V. 31. 32 noch hinzufügen müssen.

V. 1—15 . . . V. 20—27 = JE, eine Spur dieser Quelle findet sich auch in V. 17 (חֲמִשִּׁים) und verräth, daß der jetzt fehlende Uebergang von V. 15 auf V. 20 noch dem Redaktor vorlag, der einzelne Elemente davon in den Ersatz aus Q V. 16—19 einarbeitete. Die sachliche Aehnlichkeit der beiden Berichte — man darf vielleicht den Unterschied constataren, daß die betreffenden Stämme in Q von vornherein und aus freien Stücken zur Vorhut des Heeres sich anboten, in JE moralisch dazu gezwungen werden — ersichtwert die Scheidung, braucht jedoch übrigens nicht zu befremden. Wohl aber bedarf die auffallende Verwandtschaft des Sprachcolors der Erklärung. Man kann einmal an Uebersarbeitung durch den Redaktor denken, der Vorstellungen und Ausdrücke des Vierbundesbuchs, das er ja in der That zur Grundschrift macht (Gen. 7. 8. 9), in den anderen Bericht eingetragen haben mag. Denn überall findet sich nicht etwa Q von JE, sondern umgekehrt JE von Q tingirt. Aber die Hauptsache wird sein, daß die Quelle selbst, aus der V. 1—16. V. 20—27 mitgetheilt sind, in Form und Inhalt dem Vierbundesbuch sich nähert. Es wird die gleiche sein, aus welcher der Jehovist in E. 13. 14. E. 16 neben J, in 20, 1—11 allein geschöpft hat, und deren sprachliche und sachliche Berührungspunkte mit Q bereits öfter Gelegenheit war hervorzuheben. Sie nimmt eine Mittelstellung zwischen J und Q ein und ist am nächsten mit der Darstellung des Deuteronomikers (Deut. 1—4) verwandt, den man in V. 6—15 glaubt selbst reden zu hören. Auch beim Deuteronomiker nimmt die Tradition eine entschiedene Wendung zu der Form, die in Q ausgeprägt vorliegt.

Unter den bisher von der Untersuchung ausgeschlossenen Versen 33—42 gehört sicher V. 40, den Möldere der „Grundschrift“ zuweist,

nicht zu Q. Denn in dieser Quelle ist Machir nicht Name der ostjordanischen Hälfte von Manasse. Dahingegen wird man nicht umhin können, V. 33, der ohnehin als Abschluß von V. 28—32 kaum entbehrlich ist, zu Q zu rechnen, da Num. 34, 14. 15 vorausgesetzt wird, daß neben Ruben und Gad auch halb Manasse schon durch Mose sein Erbtheil angewiesen erhalten habe. Darin, daß in V. 29 halb Manasse fehlt, hat man vielleicht einen unwillkürlichen Einfluß von JE zu sehen ¹⁾. Denn da, nach meiner Meinung, ganz V. 34—42, anerkanntermaßen aber V. 39. 41. 42 zu JE gehören, so folgt, daß nach dieser Version bloß Ruben und Gad von Mose ihr Erbtheil erhalten, daß aber die Landschaft Basan von einzelnen Geschlechtern Manasse's auf eigene Faust occupirt wird; in Wirklichkeit lange nach Mose, vielleicht auch nach der Meinung des Schriftstellers, der in diesem Fall die Folgezeit hier antecipirt. V. 40 ist ein Versuch, das eigenmächtige Verfahren zu legalisiren, ein Uebergang zu Q. Zu V. 34—38 vergleiche das sehr verschiedene Verzeichniß in Q Jos. 13, 15—28.

Die Anweisungen, die Mose vor seinem Tode noch über das Westjordanland gibt (C. 33, 50—36, 13), lassen nur in 33, 50—56 ein fremdes Element in Q erkennen. Aber dasselbe scheint von dem Verfasser von Q in den Zusammenhang seines Werks aufgenommen zu sein, denn kein anderer als er hat die Einführung V. 50. 51 geschrieben, ebenso den zum übrigen Inhalt gar nicht sehr passenden V. 54. Mit dieser Version verhält es sich also wohl ähnlich, wie mit dem bekannten großen Abschnitt am Ende des Leviticus, den der Vf. des Vierbundesbuchs gleichfalls seinem Werke einverleibt hat. Beachtung verdient, daß zwei auffallende Wörter in Levit. 26, nämlich משיח und במה, an unserer Stelle wiederkehren.

Zum Schlusse spielt JE wieder stärker ein, namentlich in Deut. 34. Hier ist Q nur in V. 1a und V. 8. 9 (V. 7a?) zu erkennen; übrigens sprechen sämtliche Ausdrücke und Vorstellungen, aus denen man überhaupt etwas schließen kann, gegen Q und für JE, bez. für den deuteronom. Bearbeiter von JE. So, um nur einiges zu erwähnen, das Haupt des Pisga über Jericho V. 1, das westliche Meer V. 2, die Palmenstadt V. 3, das Thal in Moab gegen Beth-Peor V. 6, das geheimnisvolle Begräbniß V. 6, die kurzen

¹⁾ Ähnlich wird man die Erwähnung von Sihon und Og Jos. 13 zu erklären haben.

kernigen Wendungen in V. 5 (על פי יי) und V. 7b. Ob die Altersangabe V. 7a nur in Q enthalten gewesen sein kann, wird darnach wenigstens fraglich. Von E. 34 rückwärts gehend, darf man nach V. 5 schließen, daß auch in JE der Befehl an Mose ergangen ist, sich zum Sterben anzuschicken. Schrader und Klostermann haben Recht, Deut. 31, 14—22 ¹⁾ (und folgerichtig das Lied E. 32) für JE in Anspruch zu nehmen, eine genaue Parallele zu Q Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52. Wie Deut. 31, 14—22 mit dem Werke des Deuteronomikers verschlungen ist, soll hier nicht untersucht werden. Deut. 33 steht außerhalb aller Verbindung.

Erwähnenswerth ist, daß seit dem Segen Bileam's J plötzlich abbricht. Nur in Num. 25, 1—5 und Deut. 34 könnte man vielleicht einige Spuren dieses herrlichen Geschichtswerks finden wollen, z. B. 34, 7b.

Die Eroberung und Vertheilung Kanaans unter Josua. Jos. 1—24.

1. Wenn ich das Buch Josua hier anschließe, so soll damit zunächst nur behauptet sein, daß es, im Unterschied zu Judicum Samuelis Regum, ein den Pentateuch auf allen Punkten voraussetzender Anhang zu demselben sei, nicht, daß darin ganz das gleiche Material in der gleichen Weise verarbeitet vorliege. Ein Theil der Quellen, bes. E in der Bearbeitung des Jehovisten, wird sich hier fortsetzen, aber allgemein kann die überall in unserem Buch zu Grunde liegende Vorstellung nicht geherrscht haben, daß Josua an der Spitze des gesammten Israels gestanden; wenn z. B. in J Josua überhaupt vorgekommen ist, so hat er gewiß nur als der Führer Joseph's (einschl. Benjamin's) gegolten ²⁾. Daß die Bearbeitung der Vorlagen hier

¹⁾ V. 23 ist Rede Jahve's mit Josua, die etwas post festum kommt.

²⁾ Jud. 1, ein, wie es scheint, uns nur sehr mit Auswahl und in Resten mitgetheilter Bericht, weiß nichts von Josua, sondern schließt (quoad rem) an den Pentateuch an; die ersichtlich vom Bearbeiter (Jos. 1, 1) herrührende Uebergangsformel müßte sachgemäßer heißen: und nach dem Tode Mose's. Die Ansiedlung vollzieht sich nach allen Berichten an drei Punkten und in drei Absätzen. In dem zuerst eroberten Ostjordanland läßt der damals mächtigste Stamm, Ruben, sich nieder. Von da geht, in Anlehnung an Ruben, die Eroberung des Landes Ephraim durch Joseph aus. Ganz selbständig agirt wieder Juda, unklar von wo aus. Die übrigen Stämme schließen sich an, können aber z. Th. nicht zu festen Eifen gelangen. Das Bewußtsein, daß nicht Gesamtisrael auf einmal, sondern zuerst Ruben, dann Juda und Joseph Fuß faßten, ist selbst im B. Josua noch nicht verloschen; vgl. 18, 2 ff.

stärker hervortritt und eine viel ausgesprochenere Färbung hat als im Pentateuch, ist längst empfunden worden. Wenn vollends mit der Thora Mose's 8, 31 nicht bloß das Deuteronomium, sondern alle fünf Bücher Mose's gemeint sein sollten (anders 24, 26), so wäre es entschieden, daß das Buch Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt nur als Anhang, nicht aber als Abschluß des Pentateuchs angesehen werden dürfte.

Jos. 1 ist rein deuteronomisch, d. h. von dem Schriftsteller, der das deuteron. Gesetz in die Geschichte eingefügt und die Geschichte nach dem deuteron. Gesetz bearbeitet hat, von dem Deuteronomisten, wie man ihn im Unterschied von dem Autor des eigentlichen Deut. bezeichnen kann. Vgl. Kuenen, Ouderzoek I. S. 184 n. 3, Hollenberg, Stud. u. Krit. 1874, S. 473—478. Daß nicht der Vf. des Deut. auch Jos. 1 verfaßt habe, folgert H. mit Recht aus der Vergleichung von Jos. 1, 3—5 mit Deut. 11, 24 f. „Es ist schwer glaublich, daß ein Schriftsteller selbst sich auf diese Weise ausschreiben sollte, zumal dann nicht, wenn er die Worte zuerst in einem ganz anderen Zusammenhange und an eine andere Adresse hatte sprechen lassen. Der Vf. von Jos. 1 hat sogar irrthümlich geglaubt, in der von ihm benutzten Stelle rede Gott, dem Vf. des Deut. wäre ein solcher Irrthum schwerlich entschlüpfte. Es liegt also hier deutlich die Benutzung der deuteron. Schrift von Seiten eines anderen Vf. vor.“

Mit der Eroberung Jericho's (C. 2—6) beginnt die Erzählung von JE, vgl. Sittim 2, 1, nicht Arboth Moab wie in Q und Deuteronomium. In der Geschichte von den Rundschaftern C. 2 scheint der Jehovist nur Einer Vorlage zu folgen; denn die unbedeutlichen Inconcinuitäten, die bes. in den Zeitangaben zu Anfang des Cap. vorkommen, rechtfertigen nicht die Annahme mehrerer Quellen; B. 4a ist vielleicht eine vorgehende Glosse. In B. 10. 11 haben Kuenen und Hollenberg Spuren des Deuteronomikers erkannt, im Ganzen aber ist die Rede Rahab's, in der sie thut, „als habe sie den ganzen Pentateuch gelesen,“ jehovistisch, s. 9, 9—11. 24. Verwickelter ist die Erzählung vom Uebergang über den Jordan C. 3. 4. Nach 3, 1 bleiben die Hebräer nur noch eine Nacht jenseit des Jordans, dem entsprechend sagt Josua B. 5, morgen solle der Uebergang stattfinden. Was aber zwischen B. 1 und B. 5 steht, fügt sich diesem Termine nicht, die drei Tage B. 2 rechnen von 1, 11 an. Was auf B. 5 zunächst folgt, gehört zu B. 2—4, der Befehl B. 6 ist durch B. 3. 4 vorbereitet und die Eröffnung B. 7. 8 verträgt

sich wenigstens recht wohl damit, während sie im Vergleich zu V. 5 post festum kommt. Also wären V. 1. 5 auf die eine und V. 2—4. 6—8 auf die andere Seite zu stellen. In 3, 9—17 könnte man wegen „der Priester, der Träger der Lade“ die Fortsetzung von V. 2—4. 6—8 zu erkennen geneigt sein. Aber in letzteren Versen heißt die Lade regelmäßig die Lade des Bundes (Jahve's) V. 3. 6. 8, in V. 9 ff., wenn man genauer zusieht, niemals. Denn daß in V. 14 הברית hinter הארון eingeschoben ist, beweist der Artikel des Status constr., und wenn der ebenfalls sprachwidrige Ausdruck ארון יג V. 11 mit dem fast ganz entsprechenden in V. 13 verglichen und in Betracht gezogen wird, daß wie bes. die LXX lehrt, die spätere Tendenz dahin geht, die Lade des Bundes zu bevorzugen, so wird derselbe nicht etwa durch Streichung des letzten Genitivs, sondern durch Verwandlung von הברית in יהוה zu corrigiren sein. Erweist sich nun in diesem wichtigen Punkte der Sprachgebrauch in V. 9—17 als constant different von dem in V. 2—4. 6—8, so werden wir genöthigt, die ersteren Verse mit V. 1. V. 5 zu verbinden. Dafür spricht auch der Umstand, daß V. 9—17 wenigstens im Kern für den pragmatischen Fortschritt nothwendig sind: nun aber sind V. 2—4. 6—8 deuteronomisch (vgl. 1, 10 f. 1, 5. Deut. 2, 25), dagegen V. 1. 5 jehovistisch (s. Sittim V. 1 und vgl. V. 5 mit Exod. 19, 10 f. Num. 11, 18. Jos. 7, 13), also vermuthlich dem eigentlichen Faden der Erzählung integrirend. Daß eine deuteronomische Ueberarbeitung von V. 9—17 stattgehabt hat, ist möglich und wahrscheinlich; dadurch wird u. a. die ursprüngliche Verbindung von V. 5 mit V. 9 oder (da dieser Vers selber einen deuter. Anflug in אלהיכם aufweist und sehr überflüssig ist) mit V. 10 unkenntlich gemacht sein. Doch glaube ich nicht, daß auch die Priester als Träger der Lade erst auf Eintragung des Deuteronomikers beruhen.

Ist aber 3, 10—17 in sich einheitlich? Mit Rücksicht auf die Isolirung von V. 12 und die augenscheinliche Ueberfüllung von V. 15. 16 wird man diese Frage kaum bejahen können, um so weniger, da die Fortsetzung 4, 1 ff. noch deutlichere Merkmale der Zusammenfügung an sich trägt, die ich darum zunächst analysiren will. Nur scheinbar schließt sich hier V. 4 an V. 1—3 an; denn nach V. 1—3 mußten die zwölf Träger erst ausgewählt werden, die in V. 4 als längst bestellt gelten (vgl. 3, 12). Die wahre Fortsetzung von V. 3 ist V. 8 wie die völlig übereinstimmende Sprache beweist.

Nun ist in V. 8 zwar wohl von den 12 Steinen die Rede, aber als das Subjekt der Verba erscheinen hier nicht wie in V. 3 die zwölf Träger, sondern einfach die Kinder Israel. Genau dieselben Verba in genau derselben Reihenfolge wiederholen sich V. 3 und V. 8 — sollte die Verschiedenheit des Subjekts etwas Ursprüngliches sein? Vielmehr sind auch in V. 3 ursprünglich durchweg schlechthin die Israeliten angeredet (חִלְזִי, כְּמֹכֶם), V. 2 und die drei ersten Worte von V. 3 sind ein redaktioneller Ausgleichungsversuch, in der Quelle Nr. 1 (= V. 1. 3. 8) gab es keine besonders erwähnten 12 Träger, sondern nur in Nr. 2 (= 4, 4—7. 3, 12). Weiter fördert uns V. 9, ein Pendant zu V. 8 und darum nicht mit diesem Verse, sondern mit 4, 4—7 zu verbinden. In Nr. 1 werden die Steine auf dem Lande an der Stelle, wo das Volk nach dem Uebergange das erste Nachtlager macht, aufgerichtet, in Nr. 2 mitten im Jordan selbst. Nun geht erst das Verständnis von 4, 5 auf; die Worte sind vor dem Uebergange gesprochen, die Träger sollen beim Ausbruch die Steine vom Ostufer mitnehmen, mit ihnen vor der Wade herziehen und sie dann V. 9 im Bette des Jordans an dem Stande der Priester aufstellen ¹⁾. Während wir uns nach Nr. 1 längst am andern Ufer und im Quartier befinden, stehen wir in Nr. 2 V. 4 f. noch vor dem Durchgang, V. 9 sind wir mitten darin begriffen — evident wird dieser Sachverhalt dadurch bestätigt, daß in V. 10 am Schluß „das Volk eilt hinüberzugehen“ und daß erst mit V. 11a der Punkt erreicht wird, auf dem wir in Nr. 1 bereits 4, 1 angelangt waren (vgl. חִלְזִי 3, 17. 4, 1 mit דָּעַם 4, 10 f.).

Einige Grundzüge zur Charakteristik der beiden Versionen sind damit angegeben, auf eine durchgeführte Scheidung verzichte ich, weil die Bearbeitung zu stark eingegriffen und die Glieder nicht immer in der Reihenfolge ihres ursprünglichen Zusammenhangs gelassen hat. In 3, 10—17 gehören zu Nr. 2 außer V. 12 noch die Hälften von V. 15 und V. 16. Als Fortsetzung von 4, 11a ist nicht V. 11b, sondern V. 15—18 anzusehen (= Nr. 2); V. 11b ist eine Voraussetzung des ursprünglichen Nachsatzes, die aus dem Grunde eingesetzt worden, weil die große Parenthese V. 12—14 die Verbindung von V. 11a und V. 15 unterbrach. Diese Parenthese selbst ist deutero-

¹⁾ Wie der Vergleich mit V. 8 lehrt, ist der Ausdruck מִצֵּב ר' ה' in V. 3 aus Nr. 2 eingetragen. Möglich, daß Wade und Priester in Nr. 1 ursprünglich überhaupt nicht vorkamen; für Nr. 2 sind sie wesentlich. Vgl. zu G. 6.

nomisch, ebenso wie V. 20—24 und vielleicht auch V. 6. 7. — Mit Q hängt zusammen 4, 19; ob aber dieser Vers Fragment einer einst vollständigen Erzählung ist, ist sehr die Frage. **דערה** V. 16 beweist nicht den aus anderen Gründen unmöglichen Ursprung des Verses aus Q, sondern nur, daß ein an den Sprachgebrauch von Q gewöhnter letzter Redaktor hier thätig gewesen ist.

Der Faden der Erzählung läuft über 5, 1 (vgl. zu 9, 1) weiter auf 6, 6, inzwischen werden an einem passenden Ruhepunkte drei bloß durch den Ort zusammengehaltene Geschichten eingesetzt. — Ueber 5, 2—9 (gleichartig mit der Tradition von JE) hat Höltenberg a. a. O. 493 f. gut gehandelt und gezeigt, daß der ursprüngliche Text bestehe aus V. 2. 3. 8. 9. Die Beschneidung ist bisher bei den Aegyptern üblich, bei den Israeliten unbekannt gewesen, weshalb diese von jenen geschmäht werden. Diese Tradition steht zwar mit Exod. 4 im Einklang, aber im Widerspruch zu der gewöhnlichen Annahme (Gen. 17. 1. 34) und wird daher V. 4—7 authentisch interpretirt; mit der Glosse hängt **שניר** . . . **ושב** V. 2 zusammen.¹⁾ Die LXX sprach **קטב**, fand also **שניר** nicht vor und in der That fehlt *ἐκ δερτέου* in dem wichtigen cod. 108 und im Vaticanus. Vgl. übrigens LXX 24, 31. — Die Verse 5, 10—12 hängen zusammen mit 4, 19 und mit Q. Da man von der Frucht des Landes nicht essen darf, ohne die Erstlingsgarbe dargebracht zu haben, so war es eine Nothwendigkeit, daß die Israeliten gerade zu Ostern in Kanaan einrückten; vgl. 3, 15. 4, 18. 1 Chr. 12, 15. — V. 13—15 (gleichartig mit JE) enthalten eine Theophanie, welche die Heiligkeit der Bama von Gilgal inaugurirt und darum keineswegs so zwecklos ist, wie man gemeint hat.

Daß die Erzählung von 6, 6 verworren ist, betrachte ich als zugestanden. Ich scheide den einfachsten Bericht so aus: „Josua erhält Befehl, die Stadt Jericho sieben Tage lang umziehen zu lassen (V. 3. 4 z. Th.) und weist das Volk demgemäß an, ihm strenges Schweigen einschärfend, bis er zu lärmern gebiete V. 10. Sie thun das den ersten Tag und die folgenden (V. 11. 14), bis am siebten Josua zum Sturm auffordert (V. 15a. V. 16b. V. 17—19). Da erhebt das Volk das Kampfgeschrei und stößt in die Posaune (V. 20 Anf.), die Stadt fällt.“ Ich fuße auf den beiden

¹⁾ Mit dieser Art harmonistischen Verdopplung vgl. das 6. 409 zu **שניר** Gen. 22, 15 Gesagte und nicht minder die Erörterung zu 1 Sam. 11, 12—14 (**נחדש**) im Text der B. 6.

ersten Sätzen von V. 20. Das Volk bläst hier die Posaune und zwar nachdem oder indem es den Kriegsruß erhebt; das Posaunenblasen ist ein Theil des Hurrah, nicht das Signal dazu. Dadurch entsteht eine innere Beziehung zu V. 10: bei den Umzügen herrscht tiefe Stille, bis Josua sagt הריצו, nicht: bis die Priester das Zeichen blasen. Zu V. 10 gesellt sich unmittelbar V. 16b und mittelbar, da V. 12. 13 durch Priester und Posaunen ausgeschlossen werden, V. 14. 15a und V. 11 — wo wegen der folgenden pluralischen Verba und wegen der Analogie von V. 14 ריסבר zu lesen und die Rede Jahve's als redaktioneller Einsatz zu betrachten ist. Theile von V. 3. 4 und vielleicht von V. 7 bilden den Anfang dieser Version, bei deren Ausscheidung man zu berücksichtigen hat, daß ihr die sieben Priester mit Posaunen, die Rede und der ganze complicirte Zug fremd sind. Sie redet nur vom Volk und Josua, am siebten Tage, scheint es, läßt sie nicht anders wie an den sechs vorhergehenden die Stadt nur einmal umziehen, s. כנשכט הזה V. 15 und יד ים V. 10.

Daneben existirt ein Bericht Nr. 2, dessen Selbständigkeit sich abgesehen von V. 20 besonders aus der Stellung von V. 12. 13 zwischen V. 11 und V. 14 ergibt. In V. 12 f. handelt es sich in Wahrheit um den ersten Umzug, denn nur bei diesem rechtfertigt sich die Umständlichkeit der Angaben¹⁾; wir haben hier also eine ganz auf eigenen Füßen stehende Parallele zu V. 11, welche diesen Vers von seiner wahren Fortsetzung V. 14 trennt. Nach Nr. 2 soll der Zug so zusammengesetzt sein: 1) die Vorhut (hier aber keineswegs = die 2½ Stämme), 2) sieben Priester mit Posaunen, 3) die Rede, 4) das übrige Heer. Das Signal geben die Priester durch das Blasen der Posaunen, beim siebten Umzuge, ursprünglich wohl des ersten Tages²⁾; dann erfolgt das Kriegsgeschrei. Die Ordnung des Zusammenhangs läßt sich ungefähr so herstellen. Zuerst die Anweisung Josua's durch Jahve V. 3—5 z. Th. Sodann der nöthige Unterricht an die Priester, in deren Hand hier ja das Signalgeben gelegt wird V. 6. Dann der Befehl an's Volk, betreffend die An-

¹⁾ Nach der jetzigen Textredaktion sollen V. 12. 13 auf den zweiten Umzug bezogen und mit V. 14 verbunden werden. Dies hängt damit zusammen, daß die Verse 8. 9, die nur als Befehl einen Sinn geben, jetzt so gewendet sind, daß sie die erstmalige Ausführung des Befehls erzählen.

²⁾ auf diese Weise wurde gegen Nr. 1 die Sabbathordnung aufrecht erhalten.

ordnung des Zuges B. 7—9. (Da B. 7 für sich völlig fragmentarisch ist, so muß sich in B. 8. 9 ursprünglich der Befehl fortsetzen und die Ausführung desselben erst B. 12. 13 berichtet werden. Der erste Satz von B. 8, der in LXX fehlt, ist später zugefügt, wohl auch der mit B. 7 identische Theil von B. 9). Darauf, am folgenden Tage, die Ausführung des Befehls, B. 12. 13, wozu aus B. 15 שבע בערים zu ziehen ist — B. 15b ist redactionelle Glosse. Endlich der Erfolg, B. 16a und B. 20 von ירדו כשמי an.

In diese zweite Version ist dadurch Verwirrung gekommen, daß die Posaunen von vornherein geblasen und dazu dem ganzen Heere gegeben werden. Wie sollen dann bei dem allgemeinen Lärmen die Priester noch ihr Signal zur Unterscheidung und zur Geltung bringen! Einzig die Priester dürfen in Nr. 2 Posaunen führen und blasen müssen sie erst beim letzten Umzuge — vorher tragen sie sie nur (נשאים B. 6. 8. 13). Die dem widersprechenden Angaben in B. 8. 9. 13 sind als Zusätze anzusehen und entstanden entweder aus naiver Freude am Fortissimo oder aus zufälligeren Anlässen. — In Nr. 1 halte ich die Vorbereitung auf Achan und die Rücksichtnahme auf Rahab für Einsätze des Jehovisten. Aber der Bann selbst und der Schatz Jahve's sind alt und stammen aus der Vorlage (= B. 17a. B. 19. B. 21. 24). Als ein harmonistisches Produkt des Schriftstellers, der Nr. 1 und Nr. 2 verband, sehe ich die Angaben an, wonach die Stadt an den sechs ersten Tagen je einmal und am siebten Tage siebenmal umkreist wurde.

E. 7 enthält die vom Jehovisten, der B. 7—13 unverkennbar ist, dem Zusammenhang seiner Quellen eingefügte Erzählung über Achan's Diebstahl. Sie ist ganz aus Einem Guß, einige scheinbare Wiederholungen fallen weniger der literarischen, als der Textkritik anheim. So ist B. 2 מקדם לביתהאל Glosse, die LXX fand weder sie vor, noch ihre Veranlassung, nämlich die Verdrehung des Gotteshauses in's Teufelshaus. Außerdem gibt es B. 24 und B. 25 beträchtliche Zusätze. Der M. T. ist zu verstehen: Josua nahm den Achan und die gestohlenen Sachen und seine Söhne und Töchter und sein Vieh und sein Zelt und all seine Habe, (Josua) und ganz Israel mit ihm und sie führten sie hinauf zum Thal Achor . . . und steinigten ihn (den Achan) und verbrannten sie (die gestohlenen Sachen) und steinigten sie (die Söhne, Töchter, Thiere).“ Aber die Worte וכל ישראל עמי B. 24 können nicht von Haus aus so weit von יהושע getrennt gewesen sein, sondern müssen unmittelbar hinter

הָרָה gestanden haben. War nun V. 24 bloß von Achan die Rede — ebenso wie V. 26 bloß über ihm der Hügel aufgerichtet wird —, so wird man den Schluß von V. 25 (וַיִּשְׂרֹרֶר רָגֵר) für späteren (und zwar in zwei Absätzen erfolgten) Einatz und den Plural אָהֶם V. 24 für Correctur halten dürfen. Das Verbrennen beruht auf V. 15, aber V. 14. 15 unterliegen selber dem Verdacht, den allgemeinen Befehl V. 13 ex eventu (nach V. 16 ff.) zu specialisiren.

In der Erzählung von der Zerstörung Ai's stößt man in 8, 12. 13 auf die Reste eines von dem maßgebenden stark verschiedenen Berichts. Hier ordnet Josua erst, nachdem er und ganz Israel vor Ai angelangt sind, den Hinterhalt an, schickt ihn nicht schon von Gilgal in der Nacht voraus, ehe er selbst am anderen Morgen mit dem Hauptheer folgt. Da die Stärke des Detachements in V. 12 statt auf 30000 auf 5000 Mann angegeben wird, so scheint dies der einfachere und der primäre Bericht (Nr. 1) zu sein ¹⁾, wozu stimmt, daß er auch der kürzere ist. Im Vorhergehenden gehört V. 3a dazu, wo Josua im Widerspruch zu V. 3b—11 gleich mit gesammter Macht von Gilgal aufbricht. Zwischen V. 3a und V. 12. 13 fehlt nichts Wesentliches, dagegen ist es nicht möglich, diesen Faden in V. 14—29 weiter zu verfolgen. Eine Spur desselben verräth sich vielleicht in וַיִּשְׂרֹרֶר רָגֵר V. 14; denn nach dem Hauptbericht (Nr. 2) scheint selbigen Tages, an dem die Israeliten etwa Nachmittags ankommen, der Kampf loszugehen, „sobald der König von Ai ihrer ansichtig wird.“ Die Sache würde noch klarer sein, wenn man למָּוֶרֶד nach 2 Sam. 24, 15 als einen Terminus für die Vesper verstehen und demgemäß לַכְּנֶרֶת עָרָב lesen darf. Eine weitere Spur könnte man in V. 20 vgl. mit V. 21 finden, unzweifelhaft wird wenigstens V. 20c in dem folgenden Verse nicht vorausgesetzt. Durchschlagendere Ergebnisse würde die Verwerthung der Beobachtung haben, daß dem Hinterhalt in der Anweisung V. 4—8

¹⁾ An gegenseitige Unabhängigkeit ist nicht zu denken. In V. 9. 11 lagert der Hinterhalt zwischen Bethel und Ai westlich von Ai, Josua und das Volk nördlich von Ai, durch ein Thal davon getrennt, in V. 12. 13 finden sich genau die selben Angaben, nur daß Josua im Thal selber übernachtet. Besonders schlagend würde der Vergleich des letzten Satzes von V. 9 mit dem von V. 13 sein, die Worte sind die selben, nur daß sie V. 9 bedeuten, Josua sei die Nacht noch in Gilgal geblieben, V. 13, er habe sie vor Ai zugebracht. Aber die Wiederholung am Schluß von V. 13 beruht wohl auf Versehen, zu עֲבוּרָם עֵם vgl. חֶלֶק 1 Reg. 21, 23. II. 9, 36.

das (doch auf Verabredung beruhende) Zeichen nicht mitgetheilt wird, worauf er V. 18. 19 nach der gegenwärtigen Gestalt der Erzählung losbricht, daß ferner in V. 26, einem verloren stehenden Fragment, das Hochheben der Lanze gar nicht zum Signal dient, und daß dies endlich auch der Natur der Sache nach schwer möglich ist. Hier- nach scheinen in der That V. 18. 26 Reste von Nr. 1 zu sein. Die Lanze Josua's nimmt hier dieselbe Stelle ein wie der Stab Moise's, auch die Ausdrücke erinnern an E. Das כִּנְזֶרָה יָדָךְ V. 20 ist dann dem Zusammenarbeiter von Nr. 1 und 2 zuzuschreiben, durch den die sakramentale Handlung zu einem überflüssigen und wenig zweck- mäßigen Zeichen herabgedrückt wurde. — Beachtung verdient, daß die LXX die aus der Verbindung der zwei verschiedenen Versionen entstandenen Anstöße fast alle beseitigt hat. So fehlen V. 12. 13, ebenso in V. 14 die beiden widersprechenden Zeitbestimmungen, ferner in V. 20 der letzte Satz, endlich ganz V. 26. Ein ähnliches Ver- fahren der LXX (oder ihres Textes) läßt sich auch sonst im Buche Josua nachweisen. Dem Mt. T. auf der anderen Seite läßt sich kein besseres Zeugnis ausstellen, als daß er die literarische Analyse in solchem Umfange und in solcher Genauigkeit möglich macht.

In dem an sehr unpassender Stelle eingefügten Stücke 8, 30—35 tritt der Deuteronomist deutlich hervor, dessen überarbeitende Hand übri- gens auch in E. 6 und 8 in kleinen Zusätzen gelegentlich zu erkennen ist, z. B. 6, 2. 8, 1 und z. Th. 8, 29. Zu dem, was Hollenberg S. 478—481 ausgeführt hat, füge ich nur hinzu, daß der griechische Text noch zu verrathen scheint, daß 9, 1. 2 ursprünglich unmittelbar auf 8, 29 folgte. Uebrigens ist dieser Uebergang selber, herrührend von dem Vf. von 2, 9 f. 6, 27. 5, 1, durchaus sekundären Ursprungs; die Allgemeinheit der Aussage, conform der Vorstellung, daß Josua das ganze Land erobert und den neuen Stämmen zu Füßen gelegt habe, steht ebenso wie 5, 1 in einem seltsamen Mißverhältnis zu der folgenden sehr lokalen Affaire, die dadurch eingeleitet wird.

Aus 9, 2—27 hat man für Q abzuscheiden V. 17—21 und V. 15c (bis z. Athnach). Als einen deuteronomischen Nachtrag sieht Hollenberg V. 22—27 an, aber diese Verse setzen vielmehr V. 16 fort, wie Köldke richtig angibt; es fehlt dazwischen nur die Nach- richt, auf die V. 26 sich bezieht. Deuteronomisch ist die nach V. 23 von dem Fragsteller gar nicht erwartete Antwort V. 24. 25, jedoch nicht deshalb, weil hier der nur im Deuteronomium sich findende Befehl zur Vertilgung der Einwohner des Landes vorausgesetzt wird,

sondern deswegen, weil die sprachlichen Wendungen B. 24 und die Uebereinstimmung von B. 25 mit Jerem. 26, 14 darauf führen. In B. 27 rührt die Apposition 'אלה-המקום א' von dem Deuteronomisten, der Zusatz לַעֲרֹה ר von letztem Redaktor her.

In dem Reste hat Hollenberg S. 496 zwei Bestandtheile unterschieden. Es ist nicht zu verkennen, daß B. 8. 9 von frischem anhebt, als wäre B. 6. 7 nicht vorhergegangen. Zudem verhandelt hier Josua, dort der israel. Mann. Vgl. B. 7, woraus zu schließen, daß entweder der Anfang von B. 6 eigentlich zu B. 8 gehört, oder daß Josua daselbst vom Harmonisten nachgetragen worden. Da nun B. 8 von B. 9—11 nicht wohl zu trennen ist, B. 12—14 dagegen hinter dem offenbaren Abschluß am Ende von B. 11 neu ansetzen, so erblickt H. in den letzteren Versen die Fortsetzung von B. 6. 7, wozu er dann auch B. 4. 5 hinzunimmt. Es entsteht dadurch ein nahezu vollständiger Zusammenhang, bis auf den mangelnden Schluß, denn mit B. 14 kann die Sache nicht abgethan sein. Die Nichterwähnung Josua's und die frappante Singularconstruction in B. 6. 7 führen auf J als Quelle dieser Version. Der zweite jehovistische Bericht, der von B. 15 an, wie es scheint, abschließlich befolgt wird, nähert sich an Q: ein ähnliches Verhältniß der drei Bestandtheile wie Num. 16. Vgl. B. 16 nach drei Tagen mit B. 17 am dritten Tage und namentlich die Knechte der Gemeinde mit den Knechten des Hauses resp. Altars Jahve's (gegen Ez. 44).

Die Befreiung Gibeons von der Belagerung 10, 1—15 ist eine geschlossene jehovist. Erzählung, allerdings mit einzelnen späteren Zusätzen, die aber keinen zweiten Faden darstellen. Deuteronomisch sind in B. 1 der Satz von כאשר bis למלכה, ferner ganz B. 8, nach Hollenberg auch B. 12—14. Gewiß sind diese letzten Verse Nachtrag und ohne Zweifel führen einige Wendungen auf den Deuteronomisten, aber derselbe ist doch nicht als der eigentliche Vf. anzusehen. Denn B. 13b und B. 14a sehen ihm gar nicht ähnlich, zu geschweigen von 'עַר יָקוֹם גִּר א', was man nach Streichung der eingeschobenen Präterita mit zum Riede rechnen kann.

Mit 10, 15 ist die Verfolgung abgeschlossen, nach wohl vollbrachter Sache kehrt Josua mit dem Heer zurück in's Lager nach Gilgal. Daraus folgt evident, daß B. 16—27 später angehängt sind, um die in dem älteren Berichte verabsäumte Erwürgung der fünf Könige nachzuholen, in einer ähnlichen Tendenz, wie sie die

tyrannenhasserischen Zusätze in 10, 1. 6, 2 verfolgen. Der Deuteronomist scheint diesen Nachtrag schon vorgefunden und nur hie und da (10, 27) überarbeitet zu haben. — Ein zweiter Anhang ist B. 28—43. Die in der Höhle von Masseda begrabenen Könige werden hier noch einmal ungebracht, ursprünglich nach B. 42 außer Adonibezet wohl alle, nicht bloß der von Hebron. Hollenberg's Einwand gegen Möldke trifft nicht (a. a. O. S. 499), ohne die Inconsequenz der Redactoren stünde es für die Kritik schlimm. Zu 10, 1—15 verhält sich 10, 28—43 ähnlich wie 11, 10—20 zu 11, 1—9, und wie dort, so tritt auch hier die Hand des Deuteronomisten so hervor, daß man diesen als den eigentlichen Verfasser ansehen darf. Es erhellt dies namentlich aus B. 40—43, einem Schluß, der nicht bloß äußerlich angehängt ist, sondern aus den Einzelposten die von diesen selbst vorgesehene Summe zieht. Wenn Möldke meint, die eigentliche Quelle sei Q, so findet sich nicht ein einziger dafür bezeichnender Ausdruck, und bei der stereotypen Sprache dieser Schrift genügt das zur Widerlegung. Die in B. 28—43 herrschende Vorstellung, wonach Josua ganz Kanaan zur tabula rasa macht, um es dann herrenlos und menschenleer der Verlosung zu unterbreiten, findet sich nicht bloß in Q, sondern auch sonst, namentlich beim Deuteronomisten. Diesem ist es sogar ein Hauptzweck, die beschränkteren Angaben seiner Quellen so zu erweitern, daß daraus die volle Erfüllung der Verheißung, d. h. die totale Eroberung des Landes durch Josua und die Säuberung desselben von den alten Bewohnern hervorgehe, vgl. 21, 43—45. So ist in dem Kern von C. 10 nur die Entsetzung Gibeons erzählt, daraus wird dann in der deuteronomischen Schicht, die sich daran setzt, die Einnahme und Pacificirung des ganzen Juda's. Aehnlich werden in C. 11 die bescheidenen Grenzen, in denen sich nach der älteren Tradition die kriegerische Thätigkeit Josua's hält, durch die deuteronomische Bearbeitung in's Allgemeine erweitert.

Der Kern von C. 11 ist in B. 1—9 enthalten. Josua kommt darnach dem Angriffe der vier Könige des Nordens, die sich wider ihn verbündet haben, durch einen plötzlichen Ueberfall ihres Lagers bei der Quelle von Maron zuvor, verfolgt den Sieg aber nicht weiter, als daß er die Rosse entseht und die Wagen verbrennt, und kehrt dann zurück, wahrscheinlich nach dem ursprünglichen Bericht in's Lager zu Gilgal B. 10. Dem Abschlagen der Angreifer läßt der Deuteronomist, der schon in B. 2. 3 die älteren Angaben verall-

gemeinert hat, die Eroberung des gesammten Nordens folgen V. 10—15, so daß nun ganz Kanaan den Israeliten zu Füßen liegt V. 16—20. Zu V. 16—20 ist vielleicht der Schluß von V. 23 hinzuzunehmen, im Uebrigen sind die Verse 21—23 ein Anhang von noch späterem Ursprung.

Ueber die Herkunft von C. 12 entscheidet natürlich nicht die bloß aus Eigennamen und Zahlwörtern bestehende Tabelle V. 9 ff., sondern die Einleitung V. 1—8. Diese weist nirgends eine Spur von Q auf, dagegen viele Merkmale des Deuteronomisten, s. Hollenberg S. 499 f. Man hat keinen Grund, ihn nicht für den Verfasser des ganzen Capitels anzusehen. Aus einer der ursprünglichen Quellen des Jehovisten ist dasselbe jedenfalls nicht entlehnt, denn diesen ist die Vorstellung von Josua als Besieger von dreißig Königen fremd. Nach 24, 12 (LXX) schlägt er zwölf Könige der Amoriter, nach C. 6—11 nimmt er Jericho und Ai mit Gewalt, Gibeon durch Vertrag ein, befreit letztere Stadt von den fünf südlichen und überwindet dann noch die vier nördlichen Könige.

2. Während die Erzählung über die Kriege Josua's höchstens verlorene Spuren von Q aufweist, wird uns die Vertheilung der Stammgebiete vorzugsweise aus dieser Quelle mitgetheilt. Man rechnet zu ihr 13, 15—14, 5. C. 15 (ausg. V. 13—19 und einiges andere) 16, 1—8. 17, 1—10. 18, 1. V. 11—25. C. 19 (ausg. V. 49. 50) C. 20 (außer einigen Zusätzen) C. 21. 22, 9—34. Die Einzelheiten der Auscheidung seien zunächst dahingestellt. Zweifelhaft ist die Natur des einleitenden Stückes 13, 15—33; es ist zwar durchaus in Anlehnung an Q geschrieben, jedoch wohl von sekundärer Hand, s. B. 21. 30—33 und vgl. außerdem 14, 3, welcher Vers nicht gut auf etwas ganz frisch Erzähltes hinweisen kann. Fraglich ist ferner, ob der Zusammenhang von Q, dessen wesentliche Vollständigkeit unbestreitbar ist, ganz in der ursprünglichen Ordnung vorliegt. Es scheint eine kleine Umstellung statt gefunden zu haben und dadurch die Vorstellung über den ganzen Hergang bedeutend modificirt zu sein. Der Vers 18, 1 muß seinen Platz vor 14, 1—5 gehabt haben. Denn nur an dieser Stelle hat der Satz „das Land lag ihnen unterworfen zu Füßen“ in Q einen Sinn, und wie 19, 51 die allgemeine, nicht etwa bloß für C. 18. 19, sondern für C. 14—19 gültige Unterschrift ist, so entspricht ihr 18, 1 und 14, 1 als allgemeine Ueberschrift. Warum sollte auch, da ja in Q Juda, Manasse und Ephraim gleichfalls ihr Erbtheil durch's

Vos angewiesen bekommen, bloß für die übrigen sieben Stämme hervorgehoben werden, daß ihre Vöse an heiliger Stätte geworfen seien? Vielmehr geht die Verlosung in Q, da sie das unterschiedslose Verfahren ist, von vornherein vor dem hl. Zelte in Silo vor sich und 18, 1 ist eigentlich die Einleitung zu 14, 1–5. Aus dieser Annahme fließt freilich die Consequenz, daß die Nummerirung der Vöse in C. 19 überall nicht zu Q gehöre; diese Consequenz hat aber auch mehr für als gegen sich. Es findet sich nämlich gerade in den Einleitungsformeln mehrfach eine Doppeltheit des Ausdrucks, die kaum aus irgend einer schriftstellerischen Absicht oder Gewohnheit zu begreifen ist. Wozu, nachdem לְעֵינֵינוּ gesagt ist 19, 1, noch לְעֵינֵינוּ ב' ש' hinterdrein? Aehnlich B. 17. 32. Man kann das nur aus mechanischer Verbindung zweier Quellen erklären. Wenn dieselbe in anderen Fällen (B. 10. 24. 40) nicht so ungeschickt vollzogen ist, so kann das nicht befremden; wohl aber ist es auffallend, daß 18, 11, an der ersten und markirtesten Stelle, die Ordinalzahl fehlt: hier haben wir noch die originale Einteilungsformel von Q in ihrer einfachen Gestalt. In Q wurden die drei ersten und die sieben folgenden Stämme ganz auf gleicher Linie und in ununterbrochener Reihe behandelt; wenn die Vöse Nummern erhalten hätten, so würde das Benjamin's als das vierte bezeichnet worden sein.

Der Zweck der Umsetzung von 18, 1 ist, Anschluß an die jehovistische Tradition zu gewinnen. Nach der ursprünglichen Form dieser letzteren nehmen Juda und Joseph ihr Land vorab in Besitz, nach Anweisung, nicht nach dem Vöse; das Uebrigbleibende wird hernach von Silo aus (nach einer anderen Version vielleicht von Sichem aus, s. die charakteristische Correctur der LXX zu 24, 1. 25) unter die anderen Stämme verlost. Die jehovistische Tradition steht völlig selbstständig und unabhängig neben der des Vierbundesbuchs. Sie ist freilich nur in Resten erhalten, aber diese sind eben als Fragmente keine Ergänzungen. Großentheils vertragen sie sich auch nicht mit dem Hauptbericht. B. B. steht es in völligem Widerspruch zu dem letzteren, wenn in 17, 14–15 Ephraim und Manasse als Stamm Joseph zusammen nur Ein Stammgebiet bekommen. Es gelingt leider nicht, den jehovistischen Bericht zu reconstituiren, doch will ich versuchen, seine Theile zu sammeln und, so gut es geht, zusammenzusetzen.

Derselbe ist auch hier bereits deuteronomisch überarbeitet gewesen, als er von dem letzten Redaktor mit Q verbunden wurde. Wie Hollenberg C. 500 nachweist, rührt der größte Theil von

13, 1—14 vom Deuteronomisten her, vielleicht nur B. 1 und B. 7 nicht, doch scheinen die 9½ Stämme in B. 7 bedenklich und ich bezweifle, daß 13, 1 an diese Stelle gehört. Auch 14, 6—15 ist ganz deuteronomisch, eine vorbereitende Sanction des Factums 15, 13—19; s. Hottenberg S. 501 f. Bemerkenswerther Weise wird 14, 6 besonders hervorgehoben, Wlgal sei die Scene gewesen: zum Beweise, daß der Vf. den jehovistischen Zusammenhang voraussetzt¹⁾. In C. 15 lassen sich außer B. 13—19 nur wenige Spuren von JE erkennen. Jenes eine Stück setzt aber nach בְּתוֹךְ ב' ב' B. 13 voraus, daß vorher auch in JE das Gebiet Juda's beschrieben worden war. Zwei Reste dieser Beschreibung sind uns noch erhalten. Erstens der Schluß von B. 4: das soll euch die Südgrenze sein, in Q werden die Judäer nicht angeredet. Zweitens die Unterschrift in B. 13b, welche mit Q B. 20 (= B. 1) collidirt, natürlich nachdem B. 13—19 ausgeschoben sind. Daß in JE gleichfalls ein Verzeichnis der jüdischen Städte — wenn auch gewiß nur der bedeutenderen — auf die Beschreibung des jüdischen Gebiets gefolgt ist, darf man wohl aus B. 63 schließen, der am besten als Anhang zu einem solchen zu verstehen ist, vgl. 17, 12. 16, 10 mit 17, 11. 16, 9. Indessen wage ich nicht, בְּרִיתֵיהֶם in B. 29. 45. 47 als Spuren von JE anzusehen.

Bemerkenswerth ausführlich, obwohl nicht vollständig, ist die jehovistische Beschreibung des Gebiets und der Städte Joseph's erhalten. Aus Q stammt nur der kleinere Theil von C. 16. 17 (wenigstens nach meiner Meinung, die ich jetzt zunächst begründen will) und noch dazu ist diese Quelle nicht unverfehrt und in der ursprünglichen Ordnung belassen. Was sollen 17, 1a die Worte denn er ist der Erstgeborene Joseph's²⁾ anders begründen, als daß Manasse mit Recht zuerst aufgeführt werde? Es muß also in Q — denn vgl. 17, 1a mit 15, 1. 20, 16, 8 — Ephraim erst hinter Manasse gefolgt sein, wie 14, 4. Weiter gehört von Ephraim zu Q nur 16, 4—8. Denn in B. 1—3 gilt das Vos²⁾ der Söhne Joseph's als eines, wie 17, 14—18, dagegen wird 14, 4. Gen. 48, 5 in Q ausdrücklich hervorgehoben, Manasse und Ephraim seien als zwei Stämme zu zählen und darnach wird in der That 16, 8. 17, 1 verfahren. Zudem wird die Grenze 16, 1—3 in B. 4 ff. noch einmal

¹⁾ übrigens ein Grund mehr für die Umstellung von 18, 1.

²⁾ d. i. hier das Gebiet. Das ist auch eine Abweichung von Q, steht aber im Einklang mit 17, 14, wo גֵּרָל = חֶבֶל.

wiederholt, ohne Frage nicht von demselben Verfasser ¹⁾. Der Anfang fehlt vor 16, 4 und ist nach 15, 1. 17, 1 u. s. w. zu ergänzen. Der Schluß ist vorhanden in 16, 8; schon dadurch werden B. 9. 10 von Q ausgeschlossen. In C. 17 ist umgekehrt von Manasse der Anfang erhalten B. 1a, aber der Schluß fehlt hinter 17, 9; denn von B. 10a oder B. 10b an wird nur jehovistischer Zusammenhang gegeben. Was zwischen B. 1 und B. 9 steht, rührt übrigens auch nicht alles aus Q her. Von B. 5 (wozu B. 6 eine Glosse) befremdet der Ausdruck (חבר) und die von Knobel nicht beseitigte Inconvenienz mit B. 2, der 8. Vers trennt B. 7 und B. 9 auf üble Weise, in B. 9 selber gehört zusammen die Grenze geht südlich herab bis zum Bache Kana, was nördlich vom Bach ist Manasse's Gebiet, dazwischen sind die Worte diese Städte gehören Ephraim unter den Städten Manasse's ein fremdartiger Einsatz, verwandten Inhalts mit B. 8.

Für JE bleibt somit übrig: 16, 1—3. B. 9. 10. 17, 5. S. 9 (diese Städte in Manasse gehören Ephraim) B. 10h. B. 11—13. Ein vollständiger Zusammenhang ist dies nicht. 3. B. sieht der jehovistische Satz in 17, 9 auf eine längere Aufzählung von Städten Ephraims in Manasse zurück, von der jetzt nur die Notiz B. 8 übrig ist, die an En Tappuah B. 7 angeknüpft werden konnte. Auch 16, 10 setzt um so wahrscheinlicher ein vorausgegangenes ephraim. Stadregister voraus, als das gegenwärtige Fehlen eines solchen höchst befremdlich und nur durch absichtliche Fortlassung eines samariterfeindlichen Redactors zu erklären ist. Zusammenhangslos steht ferner 16, 9, indes scheint dieser Vers erst aus 17, 8. 9 entlehnt und vom letzten Redactor als Nachtrag an Q 16, 4—5 angehängt zu sein. Trotz ihres fragmentarischen Charakters kann man sich doch wohl noch eine Vorstellung der jehovistischen Landesbeschreibung machen. Die beiden Hälften von Joseph erhalten nur ein Stammland, dessen Grenzen zu Anfang angegeben werden (16, 1—3, der Norden fehlt gegenwärtig). In diesem Lande erhält Ephraim wir wissen nicht wie viele und Manasse zehn Theile („Messchnüre“ 17, 5). Ephraim's bedeutendere Städte werden aufgezählt und daran wird eine Restriction geknüpft 16, 10. Sodann wird Manasse's

¹⁾ Die Ähnlichkeit der geograph. Ausdrücke ist dem nicht entgegen zu halten, denn einmal hat diese bei t. t nicht viel zu betragen und sodann ist es ohnehin sicher, daß der jüngere Autor den älteren benutzt und ausgedrückt hat. Für die Priorität kommt in Betracht, daß die Grenze zwischen Ephraim und Manasse auch in Q entweder gar nicht oder beinahe gar nicht angegeben wird.

Gebiet besprochen und gesagt, einige wichtige Städte darin seien ephraimitisch, seinerseits aber greife auch Manasse nach Norden über in's Gebiet Aser's und Zebulon's und besitze dort mehrere der wichtigsten Städte, deren Bevölkerung jedoch kanaanitisch sei 17, 5. 8—13. Ein Nachtrag ist 17, 14—18, in etwas verworrener (doppelter?) Gestalt überliefert und nicht ganz durchsichtig. Es ist auffallend, wie traus hier die Gebiete durcheinander gehen, so daß sie eigentlich weniger durch bestimmte Linien, als durch Städte (לְכָרִים 18, 9) sich begrenzen lassen. Offenbar aber entspricht dies der trausen Wirklichkeit.

Der jehovistische Jaden setzt sich fort mit 18, 2—10. Nachdem die beiden Hauptstämme längst sich niedergelassen haben, säumen die übrigen noch, bis Josua sie treibt, ihm eine Uebersicht des noch restirenden Landes zu verschaffen und darnach dann jedem einzelnen durch's Mos die Gegend anweist, die er sich erkämpfen soll. Die Zeit ist inzwischen vorverrückt 18, 3, auch der Ort hat sich verändert, das Vaar befindet sich nicht mehr in Gilgal 14, 6, sondern in Silo 18, 9: der betreffende Uebergang ist aber ausgelassen und durch Q 18, 1 ersetzt. Vielleicht stand ursprünglich 13, 1. 7 an dieser Stelle, sicher wird das übrig gebliebene Land in 13, 2 ff. falsch gedeutet. In 18, 7, aber auch nur in diesem Verse, erkennt Hollenberg S. 501 die Hand des Deuteronomisten, der überall die 2½ Stämme und die Leviten nachträgt.

Gemäß 18, 2—10 müssen nun auch die Gebiete der sieben kleineren Stämme sämtlich in JE beschrieben worden sein, entsprechend dem Zepher, welches Josua hatte aufnehmen lassen. Spuren dieser Beschreibung sind, wie eben gezeigt ist, namentlich in den Eingangsformeln erhalten. Im Uebrigen muß dieselbe der von Q, wie nicht anders möglich, so ähnlich gewesen sein, daß nur selten Anlaß war, die Angaben der beiden Quellen nebeneinander mitzutheilen. Indes mögen einige Schwierigkeiten, die das Verständnis der Grenzen macht, von geographischen Dupletten herrühren; außerdem mögen ein paar Aufzählungen von Städtenamen in G. 19, welche sich in die zu Grunde gelegte Form der Grenzbestimmung aus Q gar nicht fügen wollen, von dem letzten Redaktor aus JE nachgetragen sein, z. B. B. 15. 24b. 25a. 28. 30. 35—38, denn nach 18, 9 wurde grade in JE das Gebiet nach Städten beschrieben¹⁾.

¹⁾ Auf die Summen ist übrigens bei der Quellenkritik kein Gewicht zu legen, sie sind späteren Ursprungs und erst der gegenwärtigen Textgestalt beigefügt. — 19, 47 ist jedenfalls auch nicht aus Q.

Den Schluß der jehovistischen Geographie bilden die Verse 19, 49, 50, wo jedoch wahrscheinlich eine Notiz, welche 24, 33 vorbereitet, ausgelassen ist, weil sie der späteren Vorstellung fremdartig und widersprechend war. Dazu kommt dann noch 21, 43—45 hinzu.

Cap. 20, 21 enthalten außer 21, 43—45 nichts vom Jehovisten oder Deuteronomisten. Von diesem letzteren insbesondere rühren die deuteronomisch klingenden Zusätze in C. 20 nicht her, sondern, wie Hollenberg (der Charakter der alex. Uebersetzung des Buchs Josua (Mörs 1876) S. 15) gezeigt hat, sind sie sehr späten Urbrungs. In der LXX fehlt בבלי דעת B. 3, die Verse 4—6 gänzlich, mit Ausnahme der Worte ל"ה לכישפט עד עמרר ל". Die LXX enthält mit andern Worten die sämtlichen „deuteron.“ Ergänzungen nicht, natürlich nicht weil sie Quellenkritik getrieben hat, sondern weil dieselben jüngeren Datums sind, als die hebräische Vorlage der LXX. Vgl. Mayser S. 147 f. — In C. 22 gehört B. 1—8 jedenfalls nicht zu Q. B. 1—6 stammen vom Deuteronomisten, B. 8 aus einer Quelle des Jehovisten. In der Mitte ist B. 7a Glosse, B. 7b der Uebergang von B. 6 auf B. 8: „und als Josua sie entließ und segnete, da sagte er ihnen auch noch.“ Von B. 9 an läßt sich nirgend mehr eine Spur des Deuteronomisten erkennen, die Vorstellungen und Ausdrücke sind hier rein die von Q.

Dagegen ist C. 23 von Anfang bis zu Ende eine Composition des Deuteronomisten, s. Hollenberg Stud. und Krit. S. 481 ff., der auch die ergänzende Rücksichtnahme auf C. 24 nachweist. Dies letzte Capitel fand der Deuteronomist im jehov. Geschichtsbuche vor, die Quelle charakterisirt sich nach Hollenberg a. a. O. als E. Sprachlich durch אלהים האלהים, Elohim B. 1, mit plural. Nojectiv B. 19. Gen. 20, 13, Götter der Fremde B. 20. 23. Gen. 35, 2, Schwert und Bogen B. 12. Gen. 48. 22; inhaltlich durch die Eide bei Sichem Gen. 35, 4, durch die Bestattung der Gebeine Joseph's Gen. 50, 24 f., durch die Vorstellung, in der Familie der Erzväter sei Vielgötterei vorgekommen B. 14. Gen. 25, 2—4. Freilich ist E, wie gewöhnlich, überarbeitet. Als deuteron. Zusätze sind zu erkennen die Worte ויקרא bis ולשטרר in B. 1 (= 23, 2), ferner ganz B. 13 (Deut. 6, 10), endlich der in LXX und Jud. 2. 6 unmittelbar auf B. 28 folgende B. 31 (wegen der Anschauung, daß die Generation Josua's noch bundestreu gewesen, dann aber der große Abfall erfolgt sei). Noch späteren Urbrungs ist wohl B. 26a, dagegen sind B. 9. 10 für den Zusammenhang wichtig und nicht von

Deut. 23, 5. 6 abhängig. Jehovistische Thaten sind in V. 11 die sieben Völker ¹⁾, in V. 12 der Anfang von ראשכם bis בניכם, endlich in V. 17—19 allerlei Retouchen, z. B. את כל העמים V. 18, der Satz nach dem Athnach V. 19.

Das Capitel ist sehr wichtig für die Reconstruction von E, sowohl im Einzelnen, was die Reclamation bestimmter Stücke des Hexateuchs für diese Quelle betrifft (wie Gen. 33, 19. Deut. 31, 14—22), als auch namentlich im Allgemeinen, was den Inhalt und Charakter derselben überhaupt angeht. Sie hat enthalten: die Geschichte der Erzväter, die Einwanderung Israels in Aegypten, die Plagen, den Durchzug durch's Schilfmeer, den langjährigen Aufenthalt in der Wüste, die Eroberung des östlichen Amoriterlandes, die Vereitelung der feindlichen Absicht Balak's und Bileam's, die Einnahme Jericho's, die Vertreibung von im Ganzen 12 Königen des westlichen Amoriters, endlich die Vertheilung des gewonnenen Landes, wobei Josua und Eleazar besonders bedacht werden. Also umfaßte E den ganzen historischen Stoff des Pentateuchs (wenigstens von der Erzvätergeschichte an) und des Buches Josua: für das letztere scheint es die eigentliche Hauptquelle zu sein. Als charakteristische Eigen thümlichkeiten treten hervor: 1. der Name Amoriter als Generalbezeichnung der früheren Bevölkerung Palästina's. 2. Sichem als heilige Versammlungsstätte. 3. Josua als zweiter Mose (V. 25, vgl. Deut. 27. Jos. 8). 4. Aharon neben Mose wie Eleazar neben Josua (V. 5. 33). 5. das Interesse für Joseph (V. 32) und die Kotalitäten in Ephraim (V. 30. 33). 6. die Altersangabe 24, 29. 7. das starke Bewußtsein von der Einzigartigkeit der Religion Israels im Vergleich zu den übrigen gleichzeitigen und älteren Religionsstufen, der ausgeprägte Begriff des Heidenthums, den z. B. J gar nicht kennt. 8. die Umdenung der Masseba im Tempelbezirk von Sichem in ein Erinnerungszeichen.

Die Untersuchung des Erzählungsstoffes im Hexateuch ist damit abgeschlossen und es bleibt nur noch übrig, die großen gesetzlichen Corpora einer literarischen Analyse zu unterwerfen.

¹⁾ Die sieben Völker haben in V. 11 gar keinen Platz, der Anfang von V. 12 aber bezieht sich durch אתכם auf die Aufzählung derselben zurück und ist also gleichfalls jehovistisch. Für „zwei Könige der Amoriter“ liest die LXX richtig zwölf, Amoriter ist in E der allgemeine Name der Urbewölkerung, wie bei Amos. Darum ist auch in V. 18 את כל העמים spätere Zuthat.

Paulus und die Gemeinde in Korinth.

Von

C. Weizsäcker.

Die beiden Briefe an die Korinthier haben in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit und Thätigkeit der geschichtlichen Erklärung in besonderem Maße auf sich gezogen. Ganz besonders gilt dieß von dem zweiten Briefe, dessen eigenthümliche Schwierigkeiten sich nicht wohl verkennen lassen. Ihm ist in dem Commentar von A. Klöpffer¹⁾ eine ebenso unbefangene wie sorgfältige Analyse zu Theil geworden, die in gewissen Beziehungen, namentlich in der Beleuchtung der zusammenhängenden Gedankenfolge als Muster angesehen werden kann. Aber die Schwierigkeiten der letzteren scheinen nicht gehoben zu sein. Klöpffer hatte mit großer Entschiedenheit die zuletzt von Hausrath²⁾ ausgeführte Hypothese bekämpft, daß die vier letzten Capitel des zweiten Briefes ein besonderes, nicht zum vorigen gehöriges, sondern vielmehr der Zeit nach älteres Schreiben enthalten. Aber die Ansicht von der Einheit des Briefes, wie er uns vorliegt, ist noch nicht durchgedrungen. Eine kürzlich erschienene Arbeit³⁾ will die Unsicherheit auch auf den ersten Brief übertragen, und zerreißt unsere beiden Briefe in eine Anzahl von Stücken, um dann durch eine vermeintlich sinngemäßere Zusammenstellung dieser Stücke drei Briefe, und überdies noch das Fragment eines vierten zu gewinnen. Aber bei dieser Gelegenheit hat sich auch Vipsius⁴⁾ dahin ausgesprochen, daß

¹⁾ Commentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Von L. Th. Alb. Klöpffer. Berlin. 1874.

²⁾ Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther. Von A. Hausrath. Heidelberg. 1870.

³⁾ Die beiden überlieferten Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Von H. Hage in den Jahrb. für Protest. Theologie 1876. 3. Heft. S. 481 ff.

⁴⁾ Jahrb. für Protest. Theologie 1876. 3. Heft. S. 531. „Nachschrift der Redaction.“

aus dem zweiten Briefe unseres neuen Testaments nach seiner Uebersetzung zwei Abschnitte als fremdartige eingebrungene Bestandtheile auszuscheiden seien. Sind wir demnach noch nicht am Ende dieser Frage angelangt, so ist doch gerade mit dieser scharfen Prüfung des zweiten Briefes ein Fortschritt erreicht, gegenüber mannigfachen älteren Untersuchungen über die sogenannten Korinther Parteien. Diese Untersuchung ist damit in das richtige Fahrwasser der geschichtlichen Behandlung geleitet, denn die Motive dieser Kritik sind überall die geschichtlichen Zusammenhänge und die Momente des geschichtlichen Verlaufes, die sich unseren Briefen entnehmen lassen, und einer Richtigstellung zu bedürfen scheinen. Und das gerade ist das Hervorragende an diesen beiden Briefen des Apostels Paulus, daß sie selbst uns ein ganzes Stück von Geschichte darstellen, wie dies kaum irgendwo anders sich findet. Es ist offenbar auch das mächtige Gefühl hiervon, welches zu den Versuchen treibt, diese Geschichte durch Zerlegung der Urkunden noch reicher und durchsichtiger zu machen.

Je eingehender aber die geschichtliche Betrachtung dieser Urkunden verfolgt wird, desto weniger kann ihr entgehen, daß die Parteien in Korinth, daß insbesondere die judaistische Parteinng gegen Paulus hier keineswegs das einzige oder doch allein überwiegende Motiv der inneren Geschichte der Gemeinde ist. Mit aller Macht stellt sich vielmehr neben dasselbe noch ein zweiter Factor. Nirgends tritt uns so ausgeprägt wie hier auf urchristlichem Boden hellenischer Geist und hellenisches Leben mit seinen Gewohnheiten und seinen Forderungen entgegen. Dieses Element voll ins Auge gefaßt und die ganze Würdigung desselben gefordert zu haben, ist das Verdienst einer Abhandlung von G. Heinrici ¹⁾, deren Titel schon ankündigt, daß es sich hier um die Weltendmachung des griechischen Charakters dieser Gemeinde handelt. Die angestellte Vergleichung ist insoweit nicht neu, als es längst und allgemein angenommen ist, daß das Genossenschaftswesen auf griechisch-römischen Boden den ersten christlichen Gemeinden einen thatsächlichen Schutz gewähren konnte, ebenso wie anderen eingeführten orientalischen Culti. und andererseits, was das innere

¹⁾ Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. Von Prof. G. Heinrici in Marburg. In Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie. Herausgegeben von Hilgenfeld. 1876. 4. Heft. S. 465 ff. Die Schilderung der genannten Genossenschaften stützt sich auf: Des associations religieuses chez les Grecs, par P. Foucart. Paris. Klincksieck. 1873.

leben betrifft, daß die Verirrungen in der Korinthischen Gemeinde sich aus den Gewohnheiten des Lebens in anderen Genossenschaften erklären. Sie geht aber weiter, als diese bisherigen Annahmen, und versucht zu beweisen, daß die Gemeinde unter der Form einer solchen Genossenschaft nicht bloß thatfactlichen, sondern Rechtsschutzes genossen habe, und daß der Apostel bei der Gründung der Gemeinde derselben die entsprechende Verfassung gegeben habe. Ueber diese Dinge läßt sich jedenfalls streiten. Einen Rechtsschutz konnte die Gemeinde als religiöse Genossenschaft nur dann genießen, wenn sie als solche Genehmigung erlangte. Doch wie ist dies denkbar? Daß ferner die Gemeinde die Verfassung einer solchen Genossenschaft gehabt habe, diese Annahme beruht auf der Analogie solcher Gewohnheiten der Gemeinde, wie sie theils jedem freien Vereine eigen sind, theils ebenso auch in der rein judenchristlichen Gemeinde angenommen werden müssen. Aber die Erkenntniß der Vorgänge in der Gemeinde kann nur gewinnen, wenn dieselben so scharf in das Licht der Vergleichung mit Geist und Brauch des griechischen Lebens gestellt werden, wie es hier geschehen ist und nach der Ankündigung des Verfassers noch weiter geschehen soll.

Gerade aber das gibt nun der Geschichte der Korinthischen Gemeinde ihre besondere Bedeutung, daß hier die Reaction des hellenischen Geistes einerseits und die jüdische andererseits neben einander hergehen oder vielmehr in einander verflochten sind. Der so eigenthümlich zusammengesetzte und gesteigerte Kampf, der hierdurch entsteht, ist wohl der Schlüssel zur Erklärung für das meiste, was in den Briefen des Apostels räthselhaft erscheint, an Thatfachen, Handlung und Stimmung.

Niemand bestreitet, daß der erste Korintherbrief im Ganzen auch der ältere von den beiden Briefen ist. Wir müssen uns daher zuerst über die Aae orientieren, welche wir in diesem Briefe finden, und dürfen hierbei das Verhältniß zu den Judaisiten voranstellen.

Der Angriff, welchen die Judaisiten einst in Antiochien auf das Heidenchristenthum und den Apostel Paulus gemacht hatten, (Gal. 2, 12 ff.), hielt sich in engeren Grenzen, als ihre Forderung bei der Verhandlung in Jerusalem, (Gal. 2, 3 ff.). Sie haben das Verlangen, daß die Heidenchristen beschnitten werden sollten, nicht soaleich erneuert, sie wollten nur, daß die christlichen Juden den Verkehr mit denselben vermeiden. So haben sie auch die Grundätze und das Wirken des Apostels Paulus nicht geradezu verworfen. Aber sie wollten zeigen,

daß es eine höhere Wahrheit gebe, und eine höhere Autorität, neben welcher sein Standpunkt nur ein geduldeter sei.

Der Erfolg dieses Anlaufs, die Schwäche des Petrus, konnten dann nur ermuthigen, bald wieder weiter zu gehen. So zeigen die folgenden Jahre eine Reihe von Angriffen gegen die Freiheit des Heidendchristenthums und gegen die apostolische Veredlung des Paulus in rücksichtsloser Weise, Angriffe, welche dem Paulus auf dem Wege seiner Thätigkeit überallhin folgen, und wir finden nicht, daß dieser Kampf vor dem Tode des Apostels zur Ruhe gekommen wäre.

Schriften dieser Gegner sind nicht auf uns gekommen. Ebenso wenig Erzählungen über ihr Treiben, welches doch ein Jahrzehnt lang im Vordergrunde der Geschichte steht; der Verfasser der Apostelgeschichte wollte nichts davon erzählen; der Apostel Paulus selbst hatte keine Veranlassung, weil er an Leute zu schreiben pflegte, die davon soviel oder mehr wußten als er selbst. Nicht einmal ein Name ist uns bekannt geworden und doch müssen es zum Theil nicht unbedeutende Personen, ihre Geschicklichkeit nicht gering gewesen sein.

Ihre Lehre dagegen und ihre Streitweise liegen uns klar genug vor, sie haben den Apostel Paulus so in Anspruch genommen, daß die vier großen Gemeinde-Briefe desselben, die unzweifelhaft ächten Zeugnisse seiner Geschichte, sich zum größten Theile mit ihnen beschäftigen, sie sind der Anlaß für diese fein angelegten, geistvollen Apologien des Apostels geworden, der Anlaß für die beredten Darlegungen seiner Ueberzeugung.

Der Brief an die Galatischen Christen ist vielleicht nicht das älteste von diesen Schriftstücken; er ist überhaupt nicht so bald nach dem Vorfall in Antiochien, oder nach der vorhergehenden Verhandlung in Jerusalem geschrieben. Zur Zeit als Paulus den Galaterbrief schrieb, war er schon zweimal als Prediger des Evangeliums bei jenen Gemeinden gewesen. Nun dürfen wir zwar nicht aus der Apostelgeschichte 16, 6 schließen, daß sein erster Besuch bei denselben erst in die Zeit nach dem Apostelconcil falle. Denn die Voraussetzung, daß es sich um das alte Land Galatien handle, ist keineswegs sicher. Ja es liegt viel näher, daß der Apostel, der bei seinen Stiftungen so gerne und so bedeutungsvoll die Namen der Römischen Provinzen verwendet, in diesem Sinne auch bei der Benennung der Galatischen Gemeinden verfährt, und dann sind es dieselben, welche er nach der Apostelgeschichte C. 13 und 14 schon vorher gegründet hat. Aber was wir nicht aus der Apostelgeschichte entnehmen können, das sagt

uns der Galaterbrief selbst 1, 21 in der bestimmten Angabe, daß Paulus sich früher auf das Gebiet von Syrien und Cilicien beschränkt habe. Demnach fällt ebenso der erste wie der zweite Besuch nach dem Apostelconcil. Bald nach dem zweiten Besuche aber ist der Brief verfaßt. So liegt doch immer eine längere Zeit zwischen den Vorfällen in Antiochien und der Abfassung des Briefes.

Dagegen ist der Brief an die Galater diejenige unserer Quellen, in welcher die Bestrebungen jener Partei unverhüllt wie sonst nirgends zu Tage treten. Es ist leicht begreiflich, daß dieselbe nicht überall, wo sie auftritt, es wagt, sofort mit dem Antrage auf Beschneidung unter die Heidenchristen zu treten, und daß solche Vorschläge nicht überall gute Aufnahme fanden. Hier ist beides geschehen.

Mehrere Aeußerungen des Apostels lassen uns annehmen, daß die ersten Störungen unter den Galatischen Gläubigen schon eingetreten waren, als der Apostel seinen zweiten Besuch bei ihnen machte. Er bezeichnet seine brieflichen Warnungen als Wiederholung solcher, die er mündlich gegeben, Gal. 1, 9. 5, 3. Vielleicht war jener Besuch schon durch beunruhigende Nachricht und Sorge darüber veranlaßt. Auf die mündliche Ermahnung hat der Apostel dann sogleich noch die schriftliche folgen lassen. Dazu, daß ihm die erstere selbst nicht genügte, hat höchst wahrscheinlich der Umstand beigetragen, daß er es nicht mit den Gläubigen einer Stadt nur, sondern einer Provinz zu thun hat. So mochte es ihm nicht gelungen sein, nach allen Seiten hin genügend einzuwirken; ja es war ihm nicht einmal gelungen, den Urhebern der Verführung überall auf die Spur zu kommen, Gal 3, 1. 5, 7. In jedem Falle aber knüpft er so an das mündliche Wort an, daß dieses noch ganz neu und frisch zu sein scheint. Der Brief ist eine Fortsetzung der mündlichen Rede; hieraus erklärt sich auch, daß derselbe, sonst so ganz persönlich gehalten, keinen Gruß, keine Erkundigung, keine Aufträge enthält, auch nicht auf empfangene Nachrichten gegründet ist.

Den gläubigen Heiden war gesagt worden, daß ihr Glaube an die Verheißungen Gottes und deren Erfüllung sie auch nöthige, das Gesetz dieses Gottes anzunehmen. Wer in den Bund Gottes treten wolle, müsse auch die Gebote desselben auf sich nehmen. Paulus antwortet darauf; er zeigt, daß die Verheißung zuerst da war ohne das Gesetz, daß dieses, später hinzugekommen, den Heilsgrund nicht ändern kann, daß es einen anderen Zweck und Sinn hatte, und daß

es jetzt nach Erfüllung der Verheißung überwunden ist, Gal. C. 3. 4. Jene Vorstellung aber ist, wie es scheint, besonders von Proselyten verbreitet worden G, 13. Für sie hatte es einen natürlichen Reiz, die Christen, welche sie in einer ähnlichen Lage sahen, wie sich selbst, auf ihren Weg hinüberzugiehen, ihr Zureden hatte aus dem gleichen Grunde leichten Eingang. So wiederholte sich hier durch den Anschluß fremdartiger Elemente dasselbe, was in Jerusalem geschehen war. Und noch ein starkes Motiv trat hinzu: unter dem Mantel des Judenthums war man geschützt gegen Verfolgungen wegen der Religion des Kreuzes Christi, Gal. G, 12. Aber im Hintergrunde standen sicher auswärtige Sendlinge, selbst von Namen, oder doch auf angesehene Namen sich stützend. Ohne ihre Einwirkung wäre der Angriff auf Paulus selbst, so wie ihn dieser andeutet, unerklärlich.

Warum hatte Paulus denn anders gelehrt? Paulus, war die nächste Antwort, hat sich lediglich von menschlichen Rücksichten leiten lassen, er redet, den Leuten zu gefallen, er hat sie mit dem Geiz verschönt, weil er es ihnen leicht machen wollte, Gal. 1, 10. Weiter, sagte man, was Paulus eigentlich lehrt, was er an anderen Orten lehrt, kann man nicht wissen; ja man weiß vielmehr, daß er sonst die Beschneidung lehrt, Gal. 5, 11. Und kann es denn anders sein bei einem Mann, der gar nicht Apostel im eigentlichen Sinne ist, der, von den wahren Aposteln nur gesuldet, sich den Anweisungen und Auflagen derselben zu fügen hat? Sind nun aber diese ächte und treue Juden, so darf er gar nicht im obersten Grundsatz von ihnen abweichen.

Hier können wir noch Schritt für Schritt verfolgen, mit welchen Behauptungen der Apostel herabgesetzt wurde. Das Evangelium, welches er verkündigt, sagte man, kennt er gar nicht selbständig. Was er davon weiß, mußte er durch andere erfahren. Nachdem er sich bekehrt hatte, mußte er sich erst in Jerusalem von den ursprünglichen Aposteln unterrichten lassen. Allerdings hat er dann den richtigen Weg verleugnet und Heiden aufgenommen, ohne sie zum Geiz zu verpflichten. Aber man hat ihn nach Jerusalem beschieden und zurecht gewiesen, und als er dennoch fortfuhr, hat ihn Petrus noch einmal in Antiochien an den Pranger gestellt. Dies ist der Mann, der sein zweideutiges Geschäft auch unter euch fortgesetzt hat.

Als nun Paulus seinen Gesatz in Galatien machte, da war im großen Ganzen die alte Liebe zu ihm doch noch übermächtig. Noch hatten die Bemühungen der Gegner nicht soweit Wurzel geschlagen,

daß ihn nicht voller Eifer von Seite der Gläubigen mit Verweisen ihres Fortbestandes überhäuft hätte, Gal. 4, 18. Doch sicheren Bestand hatte das Verhältniß nicht mehr, es war ein kleiner Theil, bei welchem die Verführung durchgedrungen war, aber sie drohte immer weiter um sich zu greifen 5, 9. Was daraus werden kann, ist nicht abzusehen, und jetzt ist es ihm zu Muthe, als ob das ganze Befehrungswerk an den Galatern umsonst gewesen und von vorne wieder anfangen müsse, 4, 19. Denn er wußte: es war an dem, daß man anfang, sich wirklich beschneiden zu lassen, wo es nicht gar schon geschehen war. Die Bereitwilligkeit war vorhanden, den Drängern zu folgen 5, 2. 6, 12.

Die Heranziehung der Urapostel hatte jedenfalls mitgewirkt, das Ansehen des Paulus zu erschüttern. Wie weit man in Anwendung ihrer Namen gegangen, können wir nicht völlig sicher bestimmen. Freilich, der Vorhalt, daß ja doch Paulus von ihnen abhängig sei, hätte keinen Sinn, wenn nicht dabei angenommen würde, sie stehen mit ihrer Lehre auf der anderen Seite. Aber dies mußte nicht nothwendig heißen, daß sie die Beschneidung der Heiden fordern. Es war Grund genug, sich in jenem Sinne auf sie zu berufen, wenn man sagen konnte: sie leben selbst geseglich und sie treiben das Evangelium nur unter den Juden. Viel mehr kann auch nicht von ihnen gesagt worden sein, wenn wir aus der Abwehr des Paulus schließen dürfen. Wäre das Ganze von ihnen ausgegangen, oder wäre dies auch nur von der Partei behauptet worden, so würde es auch an einer deutlichen Abweisung hierfür sicher nicht fehlen. Was Paulus aber mit ganzer Energie zurückweist, ist nur ihre Autorität für ihn überhaupt. Nur bei dem einen Jakobus gehen seine Andeutungen weiter; denn von ihm gibt er selbst zu, daß derselbe schroff an der Trennung beider Theile festhielt und jede Annäherung, also auch jede volle Anerkennung des Heidendchristenthums hintertrieb. Diese Haltung, mit welcher er in Antiochien eingegriffen hatte, müssen wir demnach als fortbestehend denken. Und im Uebrigen zeigt Paulus' Bericht und Stimmung, daß er auch jetzt noch keinerlei Stütze aus jenem ganzen Kreise erwarten konnte. Seine eigene Haltung demselben gegenüber ist versöhnlich und ehrend, aber durchaus kühl.

Einen ähnlichen Angriff von gleicher Seite können wir nun auch in Korinth beobachten. Die beiden Korintherbriefe geben nur Ausschnitte aus der reichen Geschichte dieser Gemeinde und dem bewegten

Verkehre des Apostels mit ihr. Aber die Bekämpfung jener Partei bildet einen guten Theil derselben.

In unserem ersten Korinthierbriefe ist ein früherer Brief des Apostels Paulus erwähnt, 1 Kor. 5, 9; er enthielt Vorschriften über das Verhalten zu unsittlichen Mitgliedern der Gemeinde; Mißverständnisse, welche dasselbe hervorgerufen, werden jetzt berichtigt. Ebenso ist ein Schreiben der Korinthier an den Apostel erwähnt, 1 Kor. 7, 1, dasselbe stellte Fragen in Betreff der Verehelichung und der Ehe, ohne Zweifel auch noch eine Anzahl anderer Fragen, welche der Apostel im folgenden der Reihe nach beantwortet hat. Dieses Schreiben setzt demnach seine volle Autorität in Korinth, das ungetrübte Fortbestehen seines Verhältnisses zu der Gemeinde voraus. Aber sein Brief, der neue, der uns als erster Korinthierbrief erhalten ist, zeigt uns noch eine weitere Veranlassung. Paulus hatte beunruhigende Nachricht durch Angehörige der Gemeinde — die Leute der Chloë, 1 Kor. 1, 11, über einreißende Spaltungen in der Gemeinde empfangen. Der Brief hat daher eine doppelte Richtung; er bekämpft diese Spaltungen, und er gibt die von der Gemeinde verlangten Instructionen, im wesentlichen in der Ordnung, daß das erstere Anliegen zuerst erledigt, und dann erst jene Fragen der Gemeinde beantwortet werden; doch ist die Scheidung nicht rein durchgeführt; die Angelegenheit der Spaltungen wirkt auch noch in seine folgenden Erörterungen hinein, und der Apostel verliert sie fast nirgends ganz aus dem Auge.

Ueber die Parteien erfahren wir zunächst nicht viel mehr als die Namen, 1, 12. Man nannte sich nach Paulus, Apollos, Kephas, Christus. Besondere Verbindungen repräsentieren diese Namen nicht. Es sind Parteien der Meinung, der Autorität. Jeder wählt sich diese wie er will. Auf die Parteilehren geht der Apostel nicht unmittelbar ein. Aber man darf daraus nicht schließen, die Parteien seien nur durch den Ehrgeiz der Berufung auf große Namen getrennt gewesen. Der Apostel sieht kein bloßes Spiel vor sich. Ihm handelt es sich um eine Gefahr, die nur bei sachlichem Auseinandergehen möglich ist. Wir erkennen dieses zum Theil aus seiner absichtsvollen Gedankenentwicklung, zum Theil aus der Antwort auf bestimmte Angriffe.

Aus der Aufzählung der Parteien schon ergibt sich, daß wir es nicht mit einem einfachen Gegensatz zu thun haben. Die vier Namen stellen ganz sicher ebenso viele wirkliche Fraktionen dar. Aber

es folgt daraus doch andererseits nicht, daß dieselben unter sich in gleichem Verhältnisse, alle gleichweit von einander getrennt waren. Vielmehr ergibt sich sogleich das Gegentheil. Wie der Apostel 3, 3 wieder auf diese Parteinamen zurückkommt, nennt er nur Paulus und Apollos und schildert dann ihr beiderseitiges Verhältniß mit den Worten 3, 5: ich habe gepflanzt, Apollos hat (die Pflanzung) begossen Gott hat sie wachsen lassen. Sie sind eins, der pflanzende und der begießende, wenn auch die Arbeit je eine eigene ist und der Lohn ein eigener sein wird 3, 8. Nach diesem bedarf es kaum noch der Schlußmittheilung 16, 12, um zu wissen, daß Apollos in einem Verhältnisse enger Bundesgenossenschaft mit Paulus steht, und daher auch die Parteien beider Männer nicht in einem Gegensatz zu einander stehen können. Mag immerhin ein gewisses Bedenken gegen die Geistesrichtung und die Wirksamkeit des Apollos durchscheinen, er ist doch mehr Verbündeter, kein Gegner. So hat Paulus denn auch die Beleuchtung des ganzen Verhältnisses der Gehilfen zu Christus selbst, worin er jene in die richtigen Schranken weist, zunächst nur auf sich selbst und auf Apollos bezogen 4, 6, weil er sich erlauben konnte, von Apollos ganz ebenso zu reden, wie von sich selbst, und weil er eben deswegen auch auf die Anhänger dieser beiden Namen am wenigsten schonende Rücksicht zu nehmen hatte. Gerade hieraus erhellt aber auch sofort, daß dies bei den zwei weiteren Parteien anders ist. Die Leute des Petrus wie die Christusleute stehen ihm nicht so nahe. Petrus selbst wird in diese Darlegung nur einmal hereingezogen, 3, 21 f. in den Worten: alles ist euer, Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft, alles ist euer, ihr aber Christi, Christus aber Gottes — einer Wendung, in welcher dieser Gleichstellung auch von dem einseitigsten Verehrer des Petrus nicht widersprochen werden konnte. Petrus ist auch später 9, 5 mit der höchsten Rücksicht von ihm erwähnt, wo er sich für das apostolische Recht, Frauen mit sich zu führen, in aufsteigender Linie auf die übrigen Apostel, dann die Brüder des Herrn und zuletzt auf Kephas beruft. Aber nirgends spricht er von ihm in derselben Weise wie von Apollos als von einem verbündeten Genossen seiner Berufs-thätigkeit. Es ist danach auch kein Zweifel, daß die Partei des Petrus in Korinth ihm und seinen Anhängern nicht so nahe stand, wie die des Apollos. Schwerer ist dieses bei der vierten Partei, die sich nach Christus selbst nennt, zu beweisen, weil der Sinn dieser Benennung selbst zunächst ganz in Frage steht. Aber

schon die Zusammenstellung in 1, 10 spricht dafür, daß diese vierte Partei der dritten, der des Petrus, nahe steht, ebenso wie die des Apollos der des Paulus, und daß mithin diese Christuspartei dem Paulus und seinen Anhängern am fernsten steht.

Der Brief gibt uns keine Mittel, zu bestimmen, wie die beiden letzten Parteien in Korinth entstanden sind. Es läßt sich nicht einmal durch einen directen Beweis verneinen, daß Petrus selbst in Korinth gewesen, oder daß die Petrus-Partei durch ihn selbst oder durch Boten von ihm gegründet war. Daraus, daß Paulus von ihm nicht wie von Apollos eine persönliche Thätigkeit in Korinth anführt, folgt zunächst noch nicht unbedingt, daß sie nicht statt fand: eben weil es in der Taktik seines Schreibens liegt, daß er nur auf sich und Apollos näher eingeht. Wenn uns aber im zweiten Jahrhundert bei Dionysios von Korinth die Nachricht von einer Mission des Petrus in Korinth, von der Mitbegründung der Gemeinde durch ihn neben Paulus begegnet, so geschieht dies in einer Gestalt, die so wenig historisch ist, daß wir daraus über die Thatsache gar nichts entnehmen können. Und entschieden wird die Frage durch die Wahrnehmung, daß das gänzliche Schweigen von einer so wichtigen Sache, wie das Lehren des Petrus in Korinth gewesen wäre, in unseren beiden Briefen im Verlaufe der Dinge unmöglich wäre, wenn dasselbe statt gefunden hätte. Wer aber seinen Namen gebrauchte, wissen wir nicht.

Ebenso wenig läßt sich aus dem Briefe ermitteln, wer die Christuspartei gegründet hat. Jüdische Christen sind es ohne Zweifel gewesen, und die Benennung nach Christus kann deswegen auch keinen anderen Sinn haben, als daß sie sich auf ein besonderes persönliches Verhältniß zu Christus selbst gestützt haben. Was gab es aber noch für eine solche Beziehung zu Christus, welche man über diejenige des Petrus stellen konnte? Unzweifelhaft keine andere als die der leiblichen Verwandtschaft. So bestätigt der Name selbst die Vermuthung, daß wir es hier mit denselben Leuten zu thun haben, welche sich als Abgesandte des Bruders des Herrn, Jakobus, neben Petrus stellen und diesen selbst meistern, wie einst in Antiochien. Deswegen also hat Paulus wahrscheinlich auch 1 Kor. 9, 5 die Brüder des Herrn besonders benannt. Und mit Beziehung auf ihre ausschließenden Ansprüche hat er sich auch wohl 9, 1, vgl. 15, 8, für sein Apostolat darauf berufen, daß er seinerseits, freilich in anderer Weise, auch den Herrn gesehen habe.

Fragen wir nun nach der Lehre dieser beiden Parteien, so müssen wir vor allem mit Sicherheit annehmen, daß niemand hier mit der Forderung der Beschneidung der Heidenchristen, so wie es in den Galatischen Gemeinden geschah, hervorgetreten war. Denn diese Forderung hätte Paulus unfehlbar ebenso offen bestritten. Die Warnung, daß Unbeschnittene sich nicht beschneiden lassen sollen 7, 18, ist doch zu sehr gelegentlich und beispielsweise gegeben, als daß wir hier eine brennende praktische Frage erkennen dürften. Nur leise Spuren führen selbst darauf, daß ein Vorzug der Juden beansprucht ward. So, wenn der Apostel die Einheit des Geistes und des Leibes Christi, und daher die Gleichheit aller Klassen geltend macht 12, 13, und dabei den Gegensatz von „Juden und Griechen“ voranstellt, oder wenn er 9, 20, 21 die Juden und die Heiden gleichmäßig als solche zusammenstellt, welchen er sich, um sie für Christus zu gewinnen, angepaßt habe. Aber auch in der Frage über das Essen des Opferfleisches, wo die Verührung mit den jüdischen Grundsätzen fast unvermeidlich scheint, ist darauf keine Rücksicht genommen, und es kann daher auch davon nicht wohl die Rede gewesen sein, daß die Scheidewand des Verkehrs zwischen Juden und Christen so wie in Antiochien geltend gemacht worden wäre. Beim Abendmahl ist wohl die Klage, daß in den Zusammenkünften gruppenweise abgesondert gegessen wird 11, 21; aber diese Gewohnheit hat nichts mit dem Religionsunterschied zu thun.

Steht es aber so, so ergibt sich, daß es zu einer vollen Entwicklung der gegnerischen Lehre überhaupt noch nicht gekommen war, und daraus folgt nun allerdings, daß höchst wahrscheinlich auch keine leitende Person von jener Seite bis jetzt auf dem Schauplatze erschienen war. Wir befinden uns vielmehr noch in einem Zeitabschnitt, in welchem ein derartiges Eingreifen von dieser Seite erst angekündigt und vorbereitet wurde. Die Parteien sind in der Bildung begriffen; sie sind für die großen Autoritäten gewonnen und mit Erwartungen dessen erfüllt, was ihnen von dieser Seite geboten werde. Vielleicht wurde in diesem Sinne schon beim Taufen geworben. Wenigstens begreift sich so am besten die Aeußerung des Paulus, daß sein Beruf nicht sei zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden, 1, 17.

Das erste aber, was bei diesen Versuchen geschehen mußte, war: in Korinth das Vertrauen der Gemeindeglieder auf Paulus selbst zu erschüttern, und daß dies geschehen war, läßt sich aus den Aus-

führungen des Briefes unzweifelhaft erkennen. Schon wie der Apostel für sich und Apollos den Titel als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes in Anspruch nimmt, da zieht er doch nicht bloß die Folgerung der Demuth daraus, sondern auch die andere, daß er keinen Richter über seinen Werth anerkennt, als den Herrn allein, 4, 3. Und was er als den obersten entscheidenden Maßstab für alle apostolische Thätigkeit immer und immer wieder aufstellt, 3, 10 ff., 4, 1 ff., das drückt ja nicht bloß sein Pflichtbewußtsein und seine Glaubenshingebung aus, sondern es vernichtet auch jeden Gedanken an solche Autoritäten, wie man sie ihm gegenüberstellt. Auf sich und Apollos hat er es angewendet 4, 6, aber diese andere Anwendung ergab sich von selbst, vgl. 3, 22 f. An allem diesem ist schon leicht zu sehen, daß es sich dabei nicht bloß von allgemeinen Möglichkeiten handelt, sondern von wirklichen Versuchen, herabsetzende Urtheile über ihn zur Geltung zu bringen. Spricht er doch auch gelegentlich die Beschwerde aus, 5, 18 f., daß gewisse Leute sich überhoben haben in seiner Abwesenheit, so als würde er nicht mehr kommen. Und noch weiter sehen wir in die thatsächlichen Voraussetzungen hinein, wo der Apostel auf jenes *ἀναγίγναι*, welches an ihm versucht wird, zurückkommt 9, 3; denn gerade hier ist in seiner Besprechung desselben die Beziehung auf jene Parteien von jüdischer Richtung unverkennbar, vergleiche 9, 5 ff. Der Gegenstand, welchen er hier zu seiner Rechtfertigung bespricht, ist die Gewährung des Unterhaltes an die Apostel von Seite der Gemeinden, Paulus hat nichts von den Korinthern bezogen, während andere dies zu thun pflegten. Man sollte nun erwarten, daß er, wenn er sich in dieser Sache zu vertheidigen hat, sein besonderes Verfahren im Unterschiede von dem der anderen rechtfertigen werde. Statt dessen gibt er zuerst eine allseitige Begründung für das Recht jenes Unterhaltes 9, 7—14, und verwahrt sich dann gegen die Folgerung, als wolle er damit veranlassen, daß man es ihm gewähre, indem er nun erst 16 ff. seine persönlichen Beweggründe für sein Verhalten auseinandersetzt. Gerade aus diesem Gange seiner Erklärung können wir die thatsächliche Lage deutlich erkennen. Das Recht auf diesen Unterhalt wurde von der gegnerischen Seite nicht überhaupt bestritten, aber es wurde nicht als ein allgemeines, an der apostolischen Predigt haftendes anerkannt, sondern nur als das Recht bestimmter Persönlichkeiten, als ein Privilegium, und an diesem Privilegium hatte Paulus nach ihrer Ansicht keinen Theil. Dem gegenüber beweist er, daß jeder, der den Dienst

thut, auch den Anspruch auf diese Belohnung hat. Nun hatten aber ja die Gegner eine Stütze für sich an seinem eigenen Verhalten. Warum, sagten sie, hat er nichts bezogen, wenn nicht deswegen, weil er selbst sich bewußt ist, nicht dazu berechtigt zu sein? Ihn selbst hatte offenbar das Gefühl geleitet, daß er gerade in seinem Berufe auf griechischem Boden mit dem unzweifelhaften Beweise seiner Uneigennützigkeit auf diese Weise werde mehr wirken können, als auf die andere ¹⁾. Er selbst deutet dieses auf eine feine Art an, wenn er sein Verhalten auf den allgemeinen Grundsatz zurückführt, sich jedermann anzupassen, um jeden in seiner Weise zu gewinnen, 9, 19 ff. Um so mehr konnte er sich jedoch darauf berufen, daß, was er gethan, ganz aus seiner unbestreitbaren Freiheit heraus geschehen, daß es nicht ein Verzicht sei, den ihm das mangelnde apostolische Recht auferlegt.

Hat man nun dem Apostel das Recht bestritten, zu handeln wie andere Apostel, so kann das nichts anderes bedeuten, als daß man ihm die volle Würde, den Charakter des Apostolates überhaupt bestritt. Wenn er selbst behauptet, die gleichen Rechte zu haben, wie die übrigen Apostel, wie die Brüder des Herrn, wie Petrus, 9, 5, so haben seine Gegner ohne Zweifel gesagt, daß er nicht ein Apostel sei, wie die anderen Apostel. Und wenn ihm dazu etwas fehlen sollte, was diese mit den Brüdern des Herrn theilen, so kann dies nichts anderes sein, als eben das persönliche historische Verhältnis zu Jesus. Den hierdurch legitimierten Uraposteln gegenüber wurde er als Eindringling von mindestens zweifelhafter Berechtigung dargestellt. Er aber erwidert, daß er die Predigt des Evangeliums nicht aus eigener Macht übernommen und daß er sich auch deswegen nicht einen Ruhm daraus macht, sondern daß sie für ihn eine Nothwendigkeit ist, eine Verwaltung, mit welcher er sich unweigerlich betraut fühlt, 9, 16. 17.

Er ist noch einmal hierauf zurückgekommen und hat die Gelegenheit, sich darüber zu äußern, noch deutlicher benutzt. Diese Gelegenheit bot sich, da er die Thatfache der Auferstehung Jesu zu erhärten hatte. Sich selbst zählt er da als den letzten, dem der Herr erschienen ist, zuletzt, weil er in der That der geringste unter den Aposteln ist, ja — in Anbetracht seiner Schuld als früherer Verfolger — dieses Namens nicht werth. Aber er ist dennoch Apostel,

¹⁾ vgl. Heinrichs a. a. O. S. 513.

er ist es durch die Gnade Gottes, und geleistet hat er im Verufe mehr als sie alle, oder vielmehr diese Gnade Gottes hat es durch ihn gethan, 15, 8—10. Dies ist seine Antwort auf die Anfechtung seines Apostel-Namens.

Aber die Lage war in Korinth immerhin von der Art, daß er nicht wußte, ob ein Bote, welchen er schicke, nicht der Einschüchterung unterliegen werde, daß das Ansehen der ersten Häupter der Gemeinde, welche durch ihn selbst in dieser Stellung waren, erschüttert ist, und daß er zuletzt eigenhändig dem Briefe das Anathema beifügt über jeden, welchen der Herr nicht liebe, 16, 10. 15, 22.

Nach allem diesem können wir nicht zweifeln, daß die von judaisischer Seite angesponnene Parteiung und die Anfeindung des Apostels zur Zeit der Abfassung des Briefes schon ein drohendes Gesicht hatten. So hat er es selbst angesehen. Zeugniß davon gibt die bewegte Stimmung der Apologie, in welcher er diesen Anfechtungen sein Evangelium und sein Auftreten gegenüberstellt, C. 1—4, die er wieder aufnimmt, mitten in einer anderen Frage, 9, 1—18, und auf welche er, wie wir eben gesehen, gegen Ende des Briefes zweimal zurückgreift. Doch ist bei allem dem der große Unterschied nicht zu übersehen, der zwischen seinem Verfahren in diesem Briefe und im Galaterbriefe besteht. Im letzteren füllt diese Angelegenheit das ganze Schreiben. Hier ist es anders. Sie nimmt nur einen beschränkten Raum ein, den übrigen füllen ganz andere Dinge. Ueberdies bricht der Apostel gerade da mit jener Sache ab, wo man erwarten könnte, daß er nun erst auf die gegnerischen Parteien recht eingehen werde. Man kann dies doch nicht bloß damit erklären, daß das Treiben selbst noch in den allerersten Anfängen gestanden sei, oder aber daß Paulus noch ganz unbestimmte und ungenügende Nachrichten darüber besessen habe. Richtig ist, daß seine Nachrichten darüber aus der neuesten Zeit stammen müssen. Der Brief, welchen er vorher nach Korinth geschrieben und auf welchen er sich zurückbezieht, hat, wenigstens so viel wir hierbei ersehen, von anderen Dingen gehandelt. Das Schreiben der Gemeinde, welches er erhalten hatte, legte ihm zwar eine Reihe von Anliegen und Fragen vor. Auch darunter ist nichts, was im Zusammenhang mit jener Sache stände. Aber neuerdings sind die Leute der Chloë zu ihm gekommen, welche ihm von den Streitigkeiten berichtet haben, 1, 11. In diesem Augenblicke mußte er noch genauer unterrichtet sein durch den Besuch angesehenster Mitglieder der Korinthischen Gemeinde, des Stephanas,

des Fortunatus und des Achaisus, 16, 17, und gerade sie, wenigstens der erste, scheinen von jenen Unruhen mit dem Apostel selbst betroffen, ihre Stellung dadurch erschüttert zu sein. Aber er beruft sich nicht auf sie, ohne Zweifel gerade deswegen nicht, weil sie betheiligt sind. Es ist genug, was er von unbefangenen dritten Personen darüber gehört hat. Aber so neu dieses alles ist, die Vorfälle selbst und die Nachrichten, welche Paulus darüber hat, so liegt doch schon viel mehr vor, als er uns durch sein Schreiben mittheilt. Seine Vertheidigung, die so bestimmte Angriffe voraussetzt, läßt uns hinreichend erkennen, daß er mehr weiß. Es kann daher nur Absicht sein, wenn er nicht mehr davon sagt. Er wollte in diesem Augenblicke noch nicht weiter gehen. Er wollte noch nicht mehr sagen, um den Streit nicht etwa von seiner Seite aus zu schärfen und vor der Zeit unheilbar zu machen. So bricht er fast gewaltsam ab und leitet über zu anderen Dingen, welche im Augenblicke noch wichtiger sind und an welchen er auch jetzt der Gemeinde gegenüber sich zu beweisen hat als denselben, der er für sie von Anfang an gewesen ist, vgl. 4, 15. 19—21. 5, 1. Aber ganz hat er nicht unterdrückt, was er noch auf dem Herzen hatte. Eines bewegt ihn doch so tief, daß es wie gewaltsam hervorbricht. Wie unwillkürlich führt ihn der Gedankengang in der Erörterung über das Opferfleisch auf Freiheit und Selbstverläugnung und damit auf die Angriffe, welche gerade wegen seiner bewiesenen Selbstverläugnung auf seine apostolische Stellung gemacht werden, und ruft so jenes zweite Stück von Apologie hervor, 9, 1 ff., so bewegt und beredt, wie ein Strom, der erst zurückgehalten, nun um so unwiderstehlicher sich ergießt.

Die ganze Sachlage wird klar, wenn wir genau auf den Gang des Briefes, auf das Verhältnis seiner Theile achten. Mit dem neuesten Anliegen, der Gegenwart, hat der Brief begonnen. Aber diese Nachrichten sind nicht die erste und ursprüngliche Veranlassung für ihn, eben jetzt nach Korinth zu schreiben. Die Absicht, dies zu thun, stand schon vorher fest. Er mußte schreiben, denn er hatte ein Schreiben von dorthier zu beantworten; er war um Entscheidung in allerlei Dingen angerufen worden. So beginnt jetzt gewissermaßen ein zweiter Brief, derjenige, den er zuvor zu schreiben entschlossen war, ehe er jene Nachrichten erhalten hat. Und das Folgende trägt deshalb auch im Großen und Ganzen einen anderen Charakter; er hatte es so wohl schon vorher sich entworfen, und daher stammt jene vergleichungsweise so ruhige, berufsmäßige, unterrichtende und ermah-

nende Erörterung, die eine ganze Kette von Angelegenheiten des Gemeindelebens zum Gegenstande hat. Als Antwort auf briefliche Mittheilung und Anfrage der Gemeinde bezeichnet sich dieselbe jedenfalls von 7, 1 an, mit der Abhandlung der Fragen über Ehe und Keuschheit. Was in C. 5 und 6 noch vorausgeht, die Besprechung der Unkeuschheit in der Gemeinde, des besonderen Falles von Blutschande, so wie der Prozesse von Gemeindegliedern, ist wohl nicht durch das Gemeindeschreiben veranlaßt. Erst mit Cap. 7 bezieht er sich auf dieses, hier im Gegentheile 5, 1 spricht er von etwas, das allgemeines Gerücht geworden ist — letzteres wahrscheinlich, um nicht auf bestimmte Angeber rathen zu lassen. So bildet dieses erste neue Stück den Uebergang zum folgenden. Auch dies sind noch Dinge, von welchen er mündlich gehört hat, aber mit den Parteiungen haben sie schon nichts mehr zu thun. Der Sache nach leiten sie schon die folgende Besprechung über sittliche Zustände, Gewohnheiten und Ordnungen der Gemeinde ein, ja dem Inhalte gemäß ganz insbesondere die Beantwortung der nun folgenden ersten Anfragen über Ehe und Keuschheit. Dieser folgt mit deutlicher Aufzählung einer neuen Materie (*περί δὲ τῶν εἰδωλοδορίων*), also ohne Zweifel ebenfalls als Antwort der Bescheid über das Opferfleisch und weiterhin die Opfermahlzeiten, über das Mahl des Herrn (wobei mündliche Nachrichten und briefliche Mittheilung ineinander greifen, vgl. 11, 18. 34), dann wieder als Bescheid in einer angeregten schwebenden Sache, über die Geistesgaben, das Sprachenreden insbesondere, und die Ordnung des Gottesdienstes überhaupt. Die ganze letztere Abhandlung zeigt dabei eine merkwürdige Parallele mit der früheren über Gözenopfer und Opfermahlzeit, insofern nämlich, als auch hier die mehrseitige Erörterung des Gegenstandes unterbrochen wird von einem Abschnitte, der zwar nichts weniger als fremdartig sich einschiebt, im Gegentheile die tiefsten Motive für die Sache beleuchtet, aber doch die fortlaufende Aufweisung über die vorliegende Frage unterbricht. Es ist dies der Preis der Liebe in C. 13. Diese Zwischenrede ist allerdings nicht unmittelbar persönlich wie die andere im vorigen Falle C. 9, ihrem Inhalte nach, aber sie ist doch wie jene ein persönlicher Erguß, und es ist nicht schwer, auch hier den Zug zu erkennen, der auf die bewegliche Betrachtung seiner persönlichen angefochtenen Stellung zu der Gemeinde zurückweist. Diese Liebe ist es, die ihn selbst aufrecht hält und die alle Störungen überwinden muß. Nach diesem allem folgt endlich in C. 15 die Belehrung über die Auferstehung. Anlaß

derselben ist nach 15, 12 die Thatsache, daß dieselbe von Mitgliedern der Gemeinde geläugnet wurde. Ob der Apostel hierüber besonderen Bericht erhalten hatte, oder ob auch darüber eine Anfrage in dem Gemeindeschreiben an ihn gestellt war, ist nicht zu ersehen. Es versteht sich, daß die bekämpfte Meinung nicht von der judaisischen Bewegung ausgegangen ist. Aber in den Worten, mit welchen er dieses Capitel einleitet, 15, 1—11, läßt sich um so deutlicher ersehen, welche besondere Bedeutung dieselbe gerade unter diesen Umständen für ihn bekam. Wenn er von vorneherein mit dem größten Nachdrucke daran erinnert, wie er selbst von Anfang ihnen eben dieses Evangelium von der Auferstehung Christi mitgetheilt habe, wenn er seine eigene Erfahrung von derselben mit derjenigen der Urapostel zusammenstellt und zuletzt den Schluß zieht, daß diese wie er und er wie diese dieselbe verkündigen, und darin also schlechterdings kein Unterschied zwischen beiden Theilen ist, so ist aus diesem allem doch leicht zu ersehen, daß er hier gleichzeitig den von ihm selbst begründeten Glauben aufrecht zu erhalten und seine Thätigkeit von falschem Verdachte zu reinigen hat. Wenn dieser Unglaube in der Gemeinde überhand nahm, so konnte daraus die schwerste Anklage gegen ihn geschöpft, die schlimmste Verdächtigung seiner Predigt und seines apostolischen Berufes darauf gegründet werden. Und hiermit haben wir den Schlüssel für den Zusammenhang, in welchen alle diese Anliegen und Gegenstände seiner Instruction mit der eingetretenen judaisischen Störung sich stellen. Jede Abweichung in Sitte und Glauben der heidenchristlichen Gemeinde mußte einen Schatten auf seine apostolische Thätigkeit werfen und den Angriffen, welche gegen dieselbe gemacht wurden, zur Stütze dienen.

Und es war in der That so, daß in allen diesen Fragen sich die Gefahren des Heidenchristenthums zeigten. In der Erörterung über Keuschheit und Ehe, in der anderen über Opferfleisch und Opfermahlzeit, in der dritten über den Gottesdienst und endlich in der des Auferstehungsglaubens zeigt sich, wie der hellenische Geist in der Gemeinde auflösend und zerstörend in diesem jungen Christenthum arbeitet auf allen Gebieten, des Geschlechtslebens, des socialen Lebens, des Gottesdienstes und endlich des Glaubens selbst. Lockere Sitte, hergebrachte Ausschweifung begleitete die Befenner des Evangeliums in ihren neuen Stand, hellenische Dialektik löste ihnen den Glauben an die Auferstehung auf; aber dieselbe Macht der Sinnlichkeit, welche der keuschen Zucht widerstrebte, führte auch zu überspannten

und krankhaften Forderungen der Entsagung. Und derselbe Geist, der spielend die Hoffnung des Glaubens auflöste, schuf auch das krankhafte Spiel des Sprachenredens, die ungesunde Pflege des mysteriösen Triebes. Das Mahl des Herrn hatte leichten Eingang gefunden, als eine Gewohnheit ähnlich der Uebung so vieler religiöser Genossenschaften. Aber es drohte auch dieser gleich zu werden, ein Gelage, dem Zweck und Sinn verloren ging. In der Frage über das Opferfleisch liegt alle Schwierigkeit in demselben hellenischen Geiste. Auf der einen Seite eine Ueberhebung der Freiheit über alles, was ihr Vorurtheil dünkt, worin vielleicht nur zu oft sich die alte Liebe zu den alten Göttern und ihrem Cultus verbirgt. Auf der anderen Seite eine Aengstlichkeit, die doch auch ihrerseits nur auf dem noch ungebrochenen Glauben an die Macht dieser Götter beruht. Endlich auch auf dem Gebiete der Ehe liegt eine Hauptgefahr darin, daß die alten Bande sich nicht lösen und den neuen Glauben unausgesetzt in Frage stellen.

So sind es zwar lauter Angelegenheiten der heidenchristlichen hellenischen Gemeinde, die ganz unabhängig von dem Eindringen der Judaisten erwachsen sind, und im Großen und Ganzen ist der Brief von C. 5 an ein Zwiegespräch des Apostels mit seiner Stiftung, welches schon vorher veranlaßt ist und auch so von ihm durchgeführt wird. Aber alles dies bekommt demungeachtet von selbst den Charakter einer Apologie. Alle Angriffe, welche die Zustände in Korinth benutzen wollten, werden entkräftet durch den Sinn und Geist, in welchem der Apostel selbst diese Zustände behandelt, die Vorschriften und Lehren, welche er gibt. Diese Apologie konnte nie wirksamer geführt werden, als wenn die Besprechung sich ganz sachgemäß hielt und auf die Gegner weiter keine Rücksicht nahm. Nur ausnahmsweise wie in dem Worte 7, 40: „ich meine aber auch Gottes Geist zu haben“, ist vielleicht Bezug auf eine andere Lehre der Gegner genommen. Daß der Gedanke an sie den Apostel nichts desto weniger begleitet, daß seine Stimmung sich wenigstens einmal noch nach dieser Seite hin Luft schafft, ändert hieran im Wesentlichen nichts. Zu beachten ist aber wiederholt, daß der Apostel nicht unterläßt, mehrere Male, wo er nach seiner Gewohnheit die einzelne Frage in das Licht der höchsten Grundsätze stellt, wie in freier Anwendung der letzteren auch der Juden zu gedenken und auf ihre Vorurtheile und Forderungen bedeutsam hinzuweisen. So hat er die Anweisung über die gemischten Ehen 7, 17 auf den allgemeinen Grundsatz zurückgeführt, daß der

Gläubige den Stand seines Lebens festhalten solle, in welchem er berufen sei, und fügt nun 18 f. hinzu, daß auch der Beschchnittene und der Unbeschchnittene sich danach zu halten haben. Aber nur wie ein einzelnes Beispiel wird dies angeführt, welchem sofort andere Anwendungen folgen. So erwähnt er nicht nur in der persönlichen Einschaltung 9, 20 f., daß er auch den Juden, denen die unter dem Gesetze sind, sich anbequemt hat, um des großen Zweckes willen, sondern er bringt auch in der Opferfleischfrage, die zunächst mit dem Judenstreite gar nichts zu thun hat, zuletzt 10, 32 noch die Bemerkung, daß wer dem höchsten, von ihm eben aufgestellten Grundsatz folgt, niemandem einen Anstoß geben kann, den Juden ebenso wenig wie den Hellenen und wie der Gemeinde Gottes. Auch die Fragen des Gottesdienstes haben mit der neuen Parteilung nichts zu thun, aber die Einheit des Leibes Christi, nach welcher dieselben zu ordnen sind, beweist sich doch 12, 13 in erster Linie damit, daß Juden und Hellenen darin gleich sind. Endlich zieht sich damit ein apologetischer Zug durch diesen Theil des Briefes, daß der Apostel, während er in der Regel zur Befräftigung seiner Anordnungen nur auf seine eigene constante Gewohnheit verweist, doch auch einige Male hervorhebt, daß die Regel, welche er gibt, der Gewohnheit aller christlichen Gemeinden überhaupt entspricht, so in den Grundsätzen über den Lohn der Apostel C. 9, so ferner 11, 16, 14, 33 — beide Male in Fällen, wo es sich um die Sitte für Frauen handelt und dabei um solche hellenische Neigungen, welche den Juden ganz besonders zuwider sein mußten. Auch darin können wir nur einen weiteren Beweis dafür sehen, wie sehr der Apostel bemüht ist, solche Anstöße zu heben, und wie sich die apologetischen Züge im ganzen Briefe nirgends völlig verlieren.

Immerhin aber sind diese Motive im Wesentlichen nur Nebenbeziehungen, und es bleibt dabei, daß der Apostel die weitere Erörterung über die judaisische Parteilung unterdrückt, was er darüber zu sagen hatte, noch zurückgehalten hat, um zunächst noch mit der Gemeinde über ihre Anliegen und Gebrechen zu handeln, als sei noch nichts zwischen ihn und sie getreten, in Fortsetzung des Verkehrs, der sich zwischen beiden bereits in Schreiben herüber und hinüber bethätigt hatte. So konnte er nur handeln, wenn die neue Störung noch nicht entscheidend und durchgreifend war, wenn noch Hoffnung war, daß sie von selbst vorübergehen werde.

Wenn auch der Ernst der Lage schon im ersten Korinthierbriefe sich nicht verkennen läßt, so tritt dies doch noch in einer ganz andern Weise in unserem zweiten Briefe ein. Was dort nur schwache Schatten wirft, tritt uns hier in grellen Lichtern entgegen. Zorn und Liebe, Schmerz und Hoffnung, Furcht und Zuversicht ziehen das Gemüth des Apostels hin und her; in diesen hochgehenden Wogen seiner Stimmung spiegelt sich der Stand der Dinge. Nicht weniger aber in der Aufbietung aller Waffen der Dialektik, aller Kunst der Beredsamkeit. Sein ganzes Werk war der Zerstörung nahe. Sein ganzes Verhältniß zu der Gemeinde seiner Stiftung war tief gefährdet und ist es noch. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn das Schreiben zum Theil eine unregelmäßige Gestalt hat, ja wenn es befremdlich und räthselhaft erscheint. Aber die Vorgänge werden viel deutlicher, das geschichtliche Bild der Hauptangelegenheit viel durchsichtiger, als es im ersten Briefe war.

Der erste Brief war von Ephesus aus geschrieben, 16, 8 f., und dort stand es augenblicklich so, daß der Apostel den Platz nicht verlassen wollte: ebenso die großen Aussichten seiner Wirksamkeit, wie der Kampf mit zahlreichen Gegnern fesseln ihn noch für den Augenblick. Aber schon damals empfindet er dies peinlich gegenüber der Korinthischen Gemeinde, denn es drängt ihn gewaltig, selbst auf den Platz zu gehen. Um so mehr als von anderer Seite bereits darauf gerechnet wird, daß er nicht mehr komme, vgl. 16, 5. 4, 18. 19. Der Entschluß zur Reise ist so fest, daß er in wichtigen Dingen, wie die Feier des Abendmahls, jetzt nur das Allerdringendste schriftlich erledigt, und das Weitere auf seine persönliche Ankunft aufspart, 11, 34. Und da er denselben jetzt nicht unmittelbar ausführen kann, so ist es ihm andererseits eine Genugthuung, der Gemeinde zu versichern, daß er, wenn er kommt, dann um so mehr einen längeren Aufenthalt in Korinth nehmen wird. Er wird über Makedonien reisen, und während er dort nur durchzureisen beabsichtigt, wird er im Gegentheile in Korinth bleiben, vielleicht auch überwintern. Er will sie jetzt nicht bloß auf der Durchreise sehen, sondern sich einige Zeit bei ihnen aufhalten, wenn es des Herrn Wille ist. Geschrieben ist dies vor Pfingsten, 16, 8, denn bis dahin will er jedenfalls noch in Ephesus ausharren. Zur thatsächlichen Lage gehört endlich auch noch, daß Timotheus von dem Apostel nach Korinth geschickt ist, 4, 17. 16, 10, um in des Apostels Namen und nach den Grundsätzen desselben die Gemeinde zurechtzuweisen. Er ist aber nicht Ueber-

bringer des Briefes. Denn der Apostel nimmt an, daß er, wenn sie den Brief haben, noch nicht bei ihnen ist, vgl. 16, 10: *ἐὰν δὲ Ἀθῆ Τιμόθεος, βλέπετε ἵνα ἀγόρευς γένηται πρὸς ὑμᾶς*. Er scheint deshalb noch weitere Sendungen gehabt und einen anderen Weg gemacht zu haben. So erklärt sich, daß er beim Schreiben des Briefes schon abgeschickt und doch noch nicht in Korinth ist bei der Ankunft desselben. Uebrigens erwartet ihn der Apostel zurück in der Gesellschaft von anderen Brüdern, welche er nicht nennt, 16, 11. Man hat gewöhnlich angenommen, mit Berufung auf Apgeſch. 19, 22, daß dies Begleiter des Timotheus auf seiner Sendung seien. Zwingend aber ist dies nicht. Es ist ebenfogut möglich, daß darunter Ueberbringer des Briefes zu verstehen sind, mit welchen sich Timotheus erst in Korinth für die Rückreise vereinigen wird.

Von dieser ganzen Sendung ist nun im zweiten Korinthierbriefe gar keine Rede mehr. Dieser Brief ist von Paulus in seinem und des Timotheus gemeinsamem Namen geschrieben, 1, 1. Timotheus ist also wieder in der Umgebung des Paulus und alles, was mit seiner Sendung zusammenhängt, ist der Vergangenheit anheimgefallen und durch neue Dinge verdrängt. Nur wenn man diese sichere Voraussetzung festhält, ist es möglich, sich in diesen neuen Dingen, welche der zweite Korinthierbrief behandelt, zurechtzufinden.

Unter dieser Voraussetzung müssen wir vor allem annehmen, daß zwischen den beiden Briefen eine geraume Zeit verfloßen sein mag. Hieraus erklären sich zunächst die folgenden Thatsachen. Im zweiten Korinthierbriefe 7, 8, vgl. 12, 2. 4, spricht der Apostel von einem Briefe, den er an sie geschrieben; dieser Brief bezog sich auf die an diesen Stellen besprochene Angelegenheit. Er ist aber erwähnt in einer Weise, aus welcher hervorgeht, daß er neuerlich geschrieben ist und deshalb eben keiner weiteren Bezeichnung bedarf. Nun müssen wir ferner hinzufügen: was von diesem Briefe gesagt ist, macht es zweifellos, daß darunter nicht unser erster Korinthierbrief verstanden sein kann. Er spricht davon, daß er die Leser in diesem Briefe betrübt oder gekränkt habe, daß er dies bereut habe, nun aber nicht mehr bereue, weil er sehe, daß es doch nur eine augenblickliche Kränkung war, die jetzt sich in das Gegentheil gewendet und gute Früchte hervorgebracht habe. Die Abfassung des Briefes ist hervorgegangen aus großer Bedrängniß und Herzensbeklemmung; sie hat ihn viele Thränen gekostet. Dies alles paßt nicht auf den ersten Korinthierbrief. Daß dieser im Ganzen nicht den Charakter hat, wel-

cher diesen Angaben entspräche, ist klar. Aber es ist auch unter den einzelnen Materien und Erörterungen desselben nichts, was darauf bezogen werden könnte, worin eine persönliche Kränkung der Korinther gefunden werden konnte. Am allerwenigsten in der Angelegenheit, an welche man in der Regel gedacht hat, dem Urtheile des Apostels über den Blutschänder, 1 Kor. 5. Dieses Urtheil konnte Widerspruch hervorrufen. Eine Kränkung der Gemeinde lag nicht darin, weder in dem sittlichen Tadel über das Vergehen, noch in dem Verfahren des Apostels, denn dies besteht wesentlich in einem Antrage, welcher die beiderseitige Uebereinstimmung voraussetzt und ebensoviel Anerkennung ihrer Freiheit als Vertrauen zu ihrer Handlungsweise enthält. Wo aber sonst in dem ganzen Briefe soll ein kränkendes Auftreten gefunden werden? in dem Briefe, in welchem jedem Tadel Lob und Liebe beigelegt ist und der überall darauf ausgeht, mit dem letzten Worte noch zurückzuhalten, um keinen Anlaß zu einem Bruche zu geben? Der von dem Apostel erwähnte Brief kann daher nur ein anderes zwischen unseren beiden Briefen liegendes Schreiben sein, welches einen viel mehr persönlichen und zugleich heftigeren Charakter gehabt hat. Ist dem so, so sehen wir daraus zugleich, daß zwischen unseren beiden Briefen nicht bloß ein ansehnlicher Zeitraum, sondern zugleich eine Kette neuer Begebenheiten liegen muß.

Diese Wahrnehmung wird aber noch wesentlich verstärkt durch eine andere in Betreff der Reisen des Apostels nach Korinth. Wir können kaum daran zweifeln — und die Anerkennung dieser Gewissheit hat sich immer mehr Bahn gebrochen ¹⁾ — daß Paulus zur Zeit, als er den zweiten Korintherbrief schreibt, bereits zweimal in Korinth gewesen war. Von einer zweiten Anwesenheit spricht er ganz ohne Frage 13, 1. 2: zum dritten Male komme ich nun zu euch — — ich habe es vorausgesagt und sage es voraus, nämlich bei meiner zweiten Anwesenheit und jetzt in der Abwesenheit 2c. 2c. Von einem bloßen dritten Vorzuge, zu kommen, kann hier ebensowenig die Rede sein, als nachher von einer Anwesenheit, welche bloß darin bestünde, daß er sich brieflich zu ihnen versetzt. Sondern er spricht es zweimal nach einander hier deutlich aus, daß er schon zum zweiten Mal wirklich in Korinth war, und die jetzt beabsichtigte Reise dahin seine dritte Anwesenheit sein wird. Und von hier aus können dann auch die Worte 12, 14: ἰδοὺ ἔρχομαι ταῦτο ἑτοίμως ἔχειν ἔλθαι

¹⁾ Vgl. Köppler a. a. O. S. 28—34.

πρὸς ὑμᾶς, nur von einer dritten Ankunft, nicht von einem dritten Vorzuge, zu kommen, verstanden werden. Ferner aber kommt nun noch zur Unterstützung in Betracht, daß Paulus wiederholt von einer früheren Anwesenheit in einer Weise redet, welche nicht auf seinen ersten Aufenthalt in Korinth zur Gründung der Kirche daselbst paßt, 2, 1 f., vgl. 12, 21. Diese Anwesenheit ist nämlich kurz bezeichnet als eine solche, welche ἐν λέπῃ, stattgefunden hat. Dies ist ohne Zweifel etwas anderes, als wenn Paulus in unserem ersten Briefe schildert, wie er voll Zagen und Befangenheit das Evangelium in Korinth gepredigt habe. Doch ist zuzugeben, daß wir nach dem ersten Briefe an die Thessaloniker uns seine Stimmung bei der ersten Ankunft in Folge der Erlebnisse in Makedonien als eine niedergeschlagene denken können. Aber auch davon ist nicht die Rede bei jener λέπῃ, 2 Kor. 2, 1, sondern es handelt sich dabei sehr deutlich um eine tiefe Verstimmung gegen die Gemeinde, welche ihre Wirkung und Rückwirkung an derselben haben muß, 2, 2. Ja, der Ausdruck selbst ist offenbar gewählt, weil darin die Beziehung liegt auf eine besondere Angelegenheit, in welcher es sich eben um persönliche Kränkung handelt, vgl. 2, 5. Jedenfalls erhellt aus dem ganzen Zusammenhang, daß die Anwesenheit des Apostels in die Zeit der entwickelten Beziehungen zwischen ihm und der Gemeinde und nicht der ersten Gründung derselben fällt. Durch diese Wahrnehmung wird demnach die Gewißheit befestigt, daß im gegenwärtigen Augenblick schon zwei Besuche des Apostels in Korinth hinter ihm liegen, und wir erfahren auch über den zweiten Besuch, daß derselbe in großer Aufregung des Apostels stattgefunden hat und im Zusammenhange mit sehr ernstlichen Verwicklungen stand.

Nach dem vorigen hat es nun keine Schwierigkeit des Zeitraums wegen, einen solchen zweiten Besuch in Korinth zwischen unsere beiden Korinthierbriefe einzuschalten. Es fragt sich, ob die Umstände dazu passen. Man hat Hindernisse dafür zu finden geglaubt ¹⁾. Paulus spricht 2 Kor. 1, 14 ff. davon, daß sich seine Reise nach Korinth verzögert hat, er sagt aber auch, 1, 23, daß er gerne damit zögert, weil er lieber noch Schonung gegen sie übt. Wenn er das dritte Mal kommt, 13, 2, so wird er das betheuert er hoch — keine Schonung mehr kennen. Hierin, findet man, liege der Beweis, daß er unmöglich erst vor Kurzem dort gewesen sein könne. Denn in diesem

¹⁾ Röpker a. a. O. S. 34.

Falle brauchte er sich nicht über sein Ausbleiben zu entschuldigen, und andererseits konnte er auch nicht sagen, daß er sie durch sein Ausbleiben geschont habe. Aber dieser Beweis ist nicht zwingend. Wenn ein längerer Zwischenraum zwischen unseren kanonischen Briefen liegt, so fällt er schon damit theilweise zusammen. Was aber Paulus über sein schonendes Wegbleiben sagt, ist ganz gut verständlich, wenn es bei dem zweiten Besuche nicht zum vollen energischen Auftreten gegen diejenigen Verfehlungen kam, gegen welche er jetzt schonungslos vorgehen will, und wenn er, wie ausdrücklich gesagt ist, 13, 2, eben deswegen bei diesem zweiten Besuche ein baldiges drittes Wiederkommen zur genügenden Behandlung dieser Dinge in Aussicht stellte. Im Gegentheile aber ist es unmöglich, den zweiten Besuch vor die Abfassung des ersten Korinthierbriefes unseres Kanons zu setzen. Denn dieser Brief setzt von Anfang bis zu Ende voraus, daß Paulus erst einmal in Korinth gewesen ¹⁾. Er beruft sich nicht nur überall auf seine Anwesenheit bei der Gründung als das nächstliegende zurück, sondern er spricht auch so ausschließlich von dieser Anwesenheit, daß von einer anderen neben derselben keine Rede sein kann 1 Kor. 2, 1—3. Wenn er nun ferner sein persönliches Auftreten zurechtlegt und den Eindruck desselben richtig zu stellen sich bemüht, so konnte er fast unmöglich den *ex hypothesi* ebenfalls vergangenen zweiten Besuch, der im zweiten Briefe erwähnt ist, hierbei unerwähnt lassen, denn gerade bei diesem war sein Auftreten so eigenthümlich und der Eindruck desselben so zweifelhaft, daß er dafür noch vielmehr eine Beruhigung oder Berichtigung zu geben nöthig hatte. Endlich wissen wir aus unserem zweiten Briefe, daß dieser zweite Besuch zu sehr ernstern Verwicklungen führte. Es ist aber in dem ganzen ersten Brief, der so umfassend alle Anliegen des Apostels an die Gemeinde, alle seine Beziehungen zu derselben bespricht, nirgends auch nur eine entfernte Hindeutung auf solche Vorfälle. Sie sind weder in der Angelegenheit des Parteiwesens, noch der Unsitte, noch aber in den Anordnungen und Belehrungen des Briefes unterzubringen; das heißt in allen diesen Fällen ist die Besprechung derartig, daß man nicht voraussetzen kann, es haben solche eingreifende Verwicklungen, eine so erregte Verhandlung der Gemeinde und des Apostels bereits stattgefunden.

Umgekehrt dagegen läßt sich sicher erkennen, daß dieser Besuch

¹⁾ Vgl. Hilgenfeld, zuletzt gegen Klöpper, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1875 S. 593 u. f.

des Apostels in dieselbe Zeit gehört, wie der verloren gegangene Brief, und mit diesem im nächsten pragmatischen Zusammenhange steht. Schon dies ist dafür bezeichnend, daß der Apostel ebenso bei dem Briefe wie bei dem Besuche von *λέπη* und *λεπείν* spricht, vgl. 2, 1—4. 7, 8—12. Beide Male ist er selbst in der *λέπη* und ist im Falle, ihnen solche zu bereiten. Aber nicht nur dies, sondern der Zusammenhang ist auch deutlich ausgesprochen. In *λέπη* war er bei ihnen gewesen, und er wünschte nicht, daß sich dieses bei einem jetzt bevorstehenden neuen Besuche so wiederhole; er möchte sie nicht mehr kränken müssen, sondern Freude von ihnen haben, 2, 1. 2. Aber die Sache war noch nicht zu Ende, er mußte sie weiter kränken. Damit nun dieses nicht sich beim nächsten Besuche wiederhole, hat er lieber an sie geschrieben und hat es in dem Briefe gethan. Der Brief konnte daher zunächst nur dieselbe Wirkung haben, wie der eben vorhergegangene Besuch. Sein Handeln in dem Briefe ist die unmittelbare Fortsetzung des Handelns bei dem Besuch. Er hat darum den Brief selbst ganz in der Stimmung geschrieben, in welcher er bei ihnen gewesen war, und eben deshalb ist er nachher so froh über den Erfolg desselben, darüber, daß wenigstens der Hauptanstoß jetzt erledigt ist, vgl. 7, 13 ff. Aus allem diesem erhellt, daß der Besuch unmittelbar dem letzten Briefe voranging und durch dessen Zeitbestimmung ebenfalls mit bestimmt ist.

Nach allem diesem liegt die Sache so, daß in die Zwischenzeit zwischen unseren beiden Briefen eine Reihe von Begebenheiten fallen, durch welche die Lage wesentlich verändert ist und andere Momente jetzt für den Apostel im Vordergrunde stehen, und daß wir daher nicht unmittelbar in der Erklärung des zweiten Briefes bei dem ersten anknüpfen können. Ueber den Ausgang der Mission des Timotheus in Korinth wissen wir gar nichts. Wenn dieselbe in erster Linie sich auf die eingetretene judaisirische Spaltung bezog, so hat sie ihren Zweck, wie wir weiterhin sehen, entweder gar nicht oder nur vorübergehend erreicht. Es kommt aber auch jetzt gar nicht mehr darauf an. Denn Paulus war bald nachher selbst gekommen. Er war nur kurz in Korinth geblieben und dieser Besuch hatte einen stürmischen und peinlichen Verlauf gehabt. Zurückgekehrt nach Ephesus schrieb er sogleich von dort aus an die Gemeinde und stellte ihr Forderungen von solcher Art und in solchem Tone, daß von ihrem Ja oder Nein seine ganze Verbindung mit ihr abhing. Nicht sofort kam es zur Erledigung dieser Sache. Erst kurz vor Abfassung unseres zweiten

Briefes, nach ängstlichem Warten in großer Aufregung war sie eingetreten.

Ehe wir dies aber weiter verfolgen, dürfen wir hier noch eine Bestätigung dieser Ergebnisse anfügen, welche uns von ganz anderer Seite kommt, das heißt eine Bestätigung dafür, daß die Sachlage im zweiten Korinthierbriefe eine andere geworden ist, als sie im ersten war, und daß ein dem entsprechender Zeitraum zwischen beiden liegen muß. Der erste Brief ist in Ephesus vor Pfingsten geschrieben, wie wir gesehen haben. Der Apostel hatte damals in Ephesus schon Erlebnisse der schwersten Art hinter sich; denn er kann 15, 32 fragen: was es ihn denn nützen würde, daß er daselbst mit wilden Thieren gekämpft habe, wenn es keine Auferstehung der Todten gebe. Auch jetzt noch im Augenblicke der Abfassung des Briefes ist er von zahlreichen Widersachern bedroht. Aber auf der anderen Seite — und dies steht jetzt im Vordergrund — ist ihm eine weite Thüre des Erfolges aufgethan, 16, 9. Das Bild ist also in diesem Augenblicke vorherrschend ein Lichtbild. Er erscheint im vollen freudigen Wirken unter den Gemeinden von Asien, vgl. 16, 19. 20. Wie er aber den zweiten Korinthierbrief schreibt, ist die Lage auf's neue eine ganz andere geworden. Abermals war er in Asien in die tiefste Bedrängnis gerathen, 2 Kor. 1, 8 f. Um Leben und Tod hatte es sich gehandelt, und er selbst mußte die Hoffnung aufgeben. Er sieht darin eben jetzt eine besondere Föhrung, die ihn so weit gebracht, damit er alles Vertrauen auf sich selbst aufgebe und allein noch dem Gott vertraue, der auch die Todten auferweckt. Und dieser Gott hat ihn wunderbar gerettet. Aber Asien hat er verlassen. Er ist nach Troas gegangen 2, 12 und auch dort, obwohl sich ihm abermals hier eine Thüre öffnete für die Verkündigung des Evangeliums, ist er nicht geblieben, sondern nach Makedonien gegangen. So hat er also Ephesus jetzt eben unter Umständen verlassen, welche es offenbar zweifelhaft machen, ob er jemals wieder dahin zurückkehren und sein Werk wieder aufnehmen kann. Nur seine persönliche Rettung darf er rühmend erzählen, von den Gemeinden in Asien, von ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft schweigt er ganz. Aber der tiefe Schmerz, das volle Maaß der Leiden, wovon er im Eingange dieses Briefes Zeugniß gibt, beweisen hinlänglich, wie dunkel es gerade nach dieser Seite hin für ihn geworden ist, im Vergleich mit der frohen gehobenen Hoffnung des ersten Briefes. Es versteht sich von selbst, daß diese gänzlich veränderte Lage sich auch im Charakter der Briefe selbst

spiegeln muß. Zunächst aber dient auch sie zum Beweise, daß zwischen den beiden Briefen Vieles und Wichtiges mitten inne liegt.

In derselben Zeit, in welcher Paulus in Asien sich in diesen Bedrängnissen befand, schwebte seine Sache mit Korinth, und es war für ihn zweifelhaft, ob nicht auch sein dortiges Werk für ihn verloren sei. Erst aus dem Zusammentreffen dieser Dinge erklärt sich ganz die Stimmung des Martyriums, welche uns schon am Anfange des Briefes entgegentritt und ihn im ganzen Verlaufe desselben nicht völlig verläßt. Es ist die Stimmung eines Mannes, um welchen alles zusammenbrechen will, wofür er mit ganzer Kraft und Hingebung seiner Seele gelebt, und der den Kampf auf Leben und Tod für seine Sache kämpft. Jenen erregten Brief hat er nach seinem Besuche in Korinth, wie es scheint, durch die Hand des Titus dahin abgeschickt, und dieser vertraute Freund sollte zur Schlichtung der Sache persönlich mitwirken. Er selbst aber, Paulus, versprach ihm in Bälde nachzufolgen. Er wollte aber nicht bloß nach Korinth kommen, sondern auch nach Makedonien, und das letzte Ziel war, wenn er die Gemeinden beider Orte besucht habe, weiter nach Judäa zu gehen. Der natürlichere Weg wäre nun gewesen: von Asien über Makedonien nach Korinth und von da nach Judäa. Aber es drängte ihn, sobald als möglich nach Korinth zu kommen, und so faßte er vielmehr den Plan: zuerst nach Korinth, von da nach Makedonien, dann wieder zurück nach Korinth und dann erst nach Judäa 1, 16. So hätte er erreicht, dem Drange der Umstände entsprechend, bald zu ihnen zu kommen, und zugleich zweimal bei ihnen zu sein, und seine Aufgabe bei ihnen um so besser zum Abschlusse bringen zu können, 1, 15. 16. Dieser Plan aber war nicht zur Ausführung gekommen. Er hat jetzt doch den anderen Weg eingeschlagen, ist zuerst nach Troas gegangen, mit der Hoffnung, dort schon den von Korinth zurückkehrenden Titus zu treffen und seinen Bericht zu erhalten. Er traf ihn nicht und eilt nun in vermehrter Unruhe weiter, nach Makedonien. Dort erst, als seine Beängstigung auf das Höchste gestiegen war, traf er mit Titus zusammen; und was ihm dieser von Korinth brachte, machte ihn wieder aufleben, 1, 14. 7, 5 ff., und giebt ihm Veranlassung zu dem gegenwärtigen Schreiben. Wie es zu der Aenderung des Reiseplanes kam, ist leicht zu ersehen. Er hatte seine baldige Ankunft zugesagt, aber doch nur in der Hoffnung einer befriedigenden Antwort auf das durch Titus geschickte Schreiben. Wäre diese anders ausgefallen, so war ihm die Thüre dort so viel als verschlossen.

Nun drängten offenbar die Ereignisse in Ephesus zu seiner schnellen Abreise, während sich die Rückkehr des Titus verzögerte. Er mußte den Weg antreten, ehe er die Antwort durch diesen hatte. Allerdings konnte er auch jetzt bei dem ersten Plane bleiben und nach Korinth geradezu eilen, ohne zu wissen, wie es dort stand, auf die Gefahr eines neuen schwereren Zusammenstoßes. Diesen aber wollte er vermeiden, er wollte es von seiner Seite nicht zum Äußersten treiben; das meint er, wenn er sagt, daß er nicht abermals ἐν λόπῃ kommen wollte, und daß er gezögert habe aus Schonung für sie 2, 1. 1, 23. Es kann auffallend erscheinen, daß er so nachdrücklich, unter so starker Bethuerung sich gegen den etwaigen Vorwurf einer leichtfertigen Planmacherei und Planänderung vertheidigt, 1, 17 ff., wenn es sich doch hierbei nur um die Zurücknahme einer Absicht aus der letzten Zeit handelt, die von keiner sonderlichen Bedeutung sein kann. Denn sie betrifft ja nichts anderes als den Weg, auf welchem er nach Korinth kommt. Die Erklärung liegt ohne Zweifel auch darin, daß Paulus in dem verloren gegangenen mittleren Briefe mit Einsetzung seiner ganzen Autorität den ersten Plan seines direkten Kommens angekündigt hatte¹⁾. Sie liegt darin, daß er selbst indem er diese Pläne entwarf und veränderte, die schwersten Kämpfe der Sorge um das, was in Korinth geschah und was er dort zu thun hatte, durchkämpfte.

Wir können nunmehr zu der Frage übergehen, wodurch denn die große Verwickelung für den Apostel in Korinth herbeigeführt wurde, deren glücklichen Ausgang ihm Titus berichten durfte. Da uns der Brief fehlt, welcher dieselbe unmittelbar behandelte, so haben wir auch keine genauere Nachricht über sie. Was der Apostel jetzt, nachdem die Beilegung in der Hauptsache vollzogen ist, davon erwähnt, ist gerade so viel, um uns bestimmte Anhaltspunkte zu geben, aber auch zugleich noch verschiedene Deutungen offen zu lassen. Zweimal redet er näher davon, zunächst, 2, 5—11, dann 7, 7—15. Die Sendung des Titus und die Ueberreichung des Briefes des Apostels durch ihn hat Erfolg gehabt. Dabei können wir nun ein Zweifaches unterscheiden. Nach der ganzen Äußerung des Apostels hatte er es theils mit der Gemeinde zu thun, theils mit einem einzelnen Mann. Daß er mit der Gemeinde selbst unzufrieden gewesen, ergibt sich zweifellos aus dem Briefe, der, wie er sagt, sie nur als eine schwere Kränkung treffen konnte, die er ihnen freilich nur aus Liebe zufügt,

¹⁾ Vgl. auch Röppler a. a. O. S. 43.

und die er ihnen lieber brieflich zufügen wollte, um ihnen Aehnliches desto mehr bei persönlichem Wiedersehen ersparen zu können, 2, 3. 4. Jetzt, nach dem Ausgange bereut er es auch gar nicht mehr, so aufgetreten zu sein. Er hat sie betrübt, aber es war ja nur für den Augenblick. Es hat ihnen zur Neue verholfen und hiermit dazu, daß sie vor Gott nichts auf sich haben sollten wegen ihres Verhaltens gegen den Apostel, 7, 8—9. Aus allem diesem geht hervor, daß sich die Gemeinde gegen ihn schwer verschuldet hatte. Er hat zuerst eine Kränkung von ihnen erlitten. Jetzt haben sie dies wieder gut gemacht. In Folge der eingetretenen Neue haben sie ihm jetzt Thätigkeit bewiesen, Vertheidigung, Unwillen, Furcht, Sehnsucht, Eifer, Vergeltung, 7, 11. Wenn man die in diesen Worten offenbar allseitig beschriebene Genugthuung zurückübersetzt in die frühere Verfehlung, so ergibt sich ein lebendiges Bild der letzteren und damit des Vorganges selbst. Demnach haben sie sich damals nicht für ihn gerührt, ihn nicht vertheidigt, da er angegriffen wurde, keinen Unwillen bewiesen gegen den, von welchem dies ausging, keine Furcht vor dem Apostel, kein Verlangen, keinen Eifer für ihn gezeigt, an nichts weniger als an eine Bestrafung des Angreifers gedacht. Die Gemeinde hat hiernach den Apostel nicht selbst angegriffen, aber sie hat sich, als ein Angriff auf ihn erfolgte, vollkommen gleichgültig, ja verächtlich benommen, sie hat nicht zu ihm gehalten.

Der Apostel spricht nun aber ferner in der Angelegenheit auch von einem einzelnen Menschen, diesem gegenüber hat die Gemeinde eben ihre geänderte Gesinnung bewiesen. Sie hat an ihm jetzt den wiederhergestellten Eifer für Paulus gezeigt, 7, 12. Die Mehrheit in der Gemeinde hat ihn schimpflich behandelt 2, 6 f. in einer wahrhaft vernichtenden Weise, sie hat das Urtheil über ihn gefällt. Der Apostel ist seinerseits davon so zufrieden gestellt, daß er das Verfahren gegen denselben nicht weiter fortgesetzt sehen will, es war ihm eben nur darum zu thun, daß dieser Eifer der Gemeinde für ihn vor Gott zum Vorschein komme, 7, 12. Sie sollte dadurch geprüft werden, 2, 8. Nun dieses mit so gutem Erfolge geschehen ist, mögen sie die Liebe wieder an ihm walten lassen, durch Verzeihen und Ermuntern, 2, 7. 8. Er selbst ist nun auch niedergeschlagen genug, und er soll nicht moralisch vernichtet werden, 2, 7. Was nun aber dieser Mann gethan hat, dies ist das Dunkelfste am Ganzen. Der Apostel redet von einer Beleidigung 7, 12: nicht wegen des Beleidigers und nicht wegen des Beleidigten hat er seine Forderung

gestellt. Er redet ebenso 2, 5 von einer Kränkung. Und hier sagt er: wenn einer gekränkt hat, so hat er nicht mich gekränkt, sondern in gemissem Grade — daß ich nicht zu viel thue — euch alle.

Dies ist nun alles, was uns über den Vorfall gesagt ist. Es ist aber genug, um eine Erklärung auszuschließen, welche lange geherrscht hat und noch immer vertreten ist. Die nämlich, daß es sich um den im ersten Korintherbriefe besprochenen Blutschänder handle, 1 Kor. 5, 1—5. Damals hatte die Gemeinde dieses Vergehen in ihrer Mitte geduldet, sie lebte in Aufgeblasenheit dahin, statt zu trauern und durch ihre Trauer sich zu dem Verfahren gegen den Mann führen zu lassen, das heißt zu seiner Beseitigung. Dieses Verfahren hat der Apostel dann gefordert. Es ist nichts anderes als der Bann, mit welchem er dem Satan übergeben wird. Die Folge ist sein Tod, aber auch noch die Hoffnung, daß sein Geist gerettet werde am Tag des Herrn. Zu diesem Verfahren ermahnt der Apostel in der Form, daß er es schildert, als wäre es schon geschehen, und zwar als wäre er selbst dabei zugegen. So hat er geurtheilt, so hat er es sich lebendig gedacht: sie treten zusammen, Paulus ist im Geiste unter ihnen zugegen, die Kraft des Herrn Jesus ist mit ihnen, und so sprechen sie dieses Urtheil, dessen Vollzug eben nur durch die Kraft des Herrn Jesus möglich ist. Wie will man nun auf diesen Mann beziehen, was Paulus von dem Manne im zweiten Korintherbriefe sagt? An sein Vergehen ist dabei gar nicht zu denken. Dies besteht nicht in einer Kränkung, in der Beleidigung eines Menschen, auch nicht des Apostels oder der Mehrheit der Gemeinde, durch das gegebene Aergerniß, was doch immer nur ein ganz untergeordnetes Moment ist, sondern in einer groben Verletzung des Gesetzes Gottes. Für dieses Vergehen gab es auch keine Verzeihung, keinen tröstenden Zuspruch, keine vormaltende Liebe. Alles dies ist mit dem 1 Kor. 5 ausgesprochenen Urtheile schlechthin unvereinbar. Denkt man sich, die Gemeinde habe erst sich geweigert, dieses Urtheil ihrerseits auszusprechen, sie habe sich jetzt anders besonnen, und dem Manne eine schimpfliche Rüge angedeihen lassen, so könnte der Apostel nicht sagen, jetzt sei es genug, er wolle keine tödtliche Kränkung desselben. Denn gerade das, was er zuvor so kategorisch verlangt hatte, war eben damit noch nicht vollzogen. Dies war keine Sache, von welcher er sagen kann, er habe seine Forderung nicht gestellt wegen des Beleidigers, noch wegen des Beleidigten, er habe nur die Gemeinde prüfen wollen. Man müßte daher den jetzigen Anlaß durch

ein thatsächliches Zwischenglied ergänzen. Man müßte sich vorstellen: jener Mann habe, als man die Sache anfang, mit ihm zu verhandeln, sich in frecher Weise aufgelehnt, zunächst gegen den Apostel, und die Gemeinde sei dem gegenüber erst schwach gewesen und habe dies jetzt wieder gut gemacht. Aber auch dieser Ausweg ist unmöglich. Entweder war das Urtheil über sein Vergehen vollzogen, oder es war nicht vollzogen. Im ersteren Falle war er ausgestoßen, und es ist daher kein Raum mehr für ein neues Vergehen in der Gemeinde; oder es war nicht vollzogen, dann aber konnte der Apostel nicht von der Bestrafung seines neuen Vergehens handeln und dieses der Milde, der Vergebung empfehlen, er mußte zuvor die Erledigung der Hauptsache selbst verlangen. Zu dem allem kommt noch, daß die Forderungen des Apostels zu deutlich in einem Briefe gestellt waren der mit unserem ersten Korinthierbriefe durchaus nicht identisch ist, und daß schon dadurch die Rückbeziehung auf den letzteren ganz in's Unsichere gestellt ist.

Wir sind daher darauf angewiesen, das Vergehen des Mannes, von welchem unser zweiter Brief spricht, lediglich aus diesem selbst zu erklären. Da ist nun fast zweifellos, daß es sich um eine persönliche Angelegenheit des Apostels handelt. Der Apostel sagt freilich 2, 5: er hat nicht mich gekränkt, sondern euch. Aber was heißt dies anders als: die Kränkung, welche mir thatsächlich widerfahren ist, ist doch viel mehr als meine persönliche Sache. Meine Sache ist in Wahrheit eure Sache. Gerade deswegen aber, weil es eine persönliche Kränkung war, kann er zum Verzeihen auffordern und erklären, daß er seinerseits, nachdem sie seine Sache zu der ihrigen gemacht, auch mit allem einverstanden sei, was sie jetzt in Güte gegen ihn verfügen, 2, 10. Wie er dann wiederholt darauf zu reden kommt 7, 12, spricht er allerdings nicht mehr von seiner eigenen Person, sondern in dritter Person wie von dem Beleidiger so von dem Beleidigten. Aber dies ändert nichts an der früheren Andeutung. Hier formuliert er den Thatbestand unpersönlich, weil er sein Verfahren auf einen allgemeinen Grundsatz zurückführt. Auf die Beleidigung als solche kommt es überhaupt nicht an, sondern auf die Wirkung des Vorganges in der Gemeinde. Hier kann er sagen, daß es ihm bei seiner Anordnung nur darum zu thun gewesen sei, ihren Eifer zu erproben, eine Erklärung, welche in diesem Falle ebenso natürlich, als bei der Anwendung auf die Sache des Blutschänders befremdlich und verwerflich ist.

Was sich demnach mit voller Sicherheit erkennen läßt, ist die Thatsache, daß den Kern der Widerwärtigkeit, in welche Paulus in Korinth gekommen war, die persönliche Beleidigung bildet, die ihm von Seiten eines einzelnen Mannes widerfahren ist, und zwar kann dies eben nur bei seinem zweiten Besuche in Korinth geschehen sein, der dadurch einen so peinlichen Ausgang nahm, daß Paulus sofort, nachdem er sich wieder entfernt hatte, die ihm zu gewährende Genugthuung der Gemeinde gegenüber zu einer Lebensfrage machte. Nicht so zweifellos läßt sich über das Nähere dieses Vorgangs, über die Art und den Beweggrund der dem Apostel widerfahrenen Beleidigung urtheilen. Den nächsten Fingerzeig gibt die Erwähnung, daß der Apostel derselben dieses große Gewicht nur beilegen konnte, wenn sie eben eine über das Persönliche hinausgehende Tragweite hatte. Hiermit dürfen wir weiter die Wahrnehmung verbinden, daß die Gemeinde dem Vorfalle gegenüber zuerst sich lau und gleichgültig gestellt hat, und daß dies in solcher Weise kaum denkbar ist, wenn es sich um eine persönliche Verletzung gemeiner Art gehandelt hätte und nicht viel mehr um einen Angriff, der eine sachliche Grundlage hatte und bei welchem man verschiedener Meinung sein konnte. Alles dieses führt darauf, daß die Beleidigung, sie mochte in der Form noch so persönlich sein, doch dem Berufe des Apostels gekolten hat, und daß es sich demnach um den Streit über seine apostolische Berechtigung handelte. Deswegen war es eine Sache, welche die ganze Gemeinde anging und in welcher dieselbe sich für oder wider erklären mußte, aber auch eine Sache, in welcher die Lauheit derselben den Abfall, das entschiedene Eintreten für den Apostel dagegen das Bekenntnis zum Evangelium bedeutete. Nun ist aber ferner der Schluß erlaubt, daß der ganze Vorfall in die Geschichte der jüdischen Agitation gehört, wenn auch der Mann nicht einer der von auswärts Gefommenen, sondern ein Mitglied der Gemeinde gewesen zu sein scheint. Denn hier gerade war der Boden, auf welchem die Person des Apostels und die Sache zusammenfiel; die Person wurde angegriffen, um damit die Sache des Evangeliums zu treffen. Diese Bedeutung der Angelegenheit gibt sich in dem ganzen Verhalten des Apostels bei derselben zu erkennen, in seiner großen Sorge und Spannung, so lange die Mission des Titus schwebte, wie in der Befriedigung, mit welcher er den Ausgang erfahren hat, 2, 12. 13. 7, 13 ff. Ganz besonders tritt sie hervor in der Betrachtung, welche er 2, 14 ff. über diesen Ausgang anstellt. Der Triumph, zu welchem

ihm Gott verhilft, fällt darunter, daß er den Duft seiner Erkenntnis durch den Apostel überall offenbart, daß der Apostel selbst für Gott ein Wohlgeruch Christi (im Sinne des Opfers) ist, der sich behährt nach zweierlei Richtung, den einen zum Leben, den anderen zum Tode. Das bedeutet doch, daß seine Person diese Bedeutung hat, daß sich an der Stellung zu ihr die Stellung zum Evangelium entscheidet. Und dies alles bestätigt sich noch dadurch, daß die Betrachtung von hier aus unmittelbar übergeht zu dem Gegensatz jüdischen und christlichen Dienstes am Wort Gottes, 2, 17. 3, 1 ff. ¹⁾.

Schon die Untersuchung der äußeren Umstände, welche dem Briefe vorangehen und seine Abfassung bedingen, führt uns demnach in die inneren Zustände der Gemeinde hinreichend ein, um die Motive des Briefes zu verstehen und seine Ziele sicher zu stecken. Jene Angelegenheit, welche den Apostel schon bei der Abfassung des ersten kanonischen Briefes in merkliche Erregung versetzt hatte, deren weitere Entwicklung er aber offenbar noch abwarten wollte, ist jetzt in ein ganz anderes Stadium eingetreten. Sie ist inzwischen für ihn zur brennenden Frage geworden. Aus dem Versuche, seine Stellung durch Zweifel und Verdächtigungen zu untergraben, ist der offene Angriff hervorgegangen. Diesem Angriffe hat die Gemeinde eine Zeit lang keinen Widerspruch entgegengesetzt. Sie hat den Apostel selbst im Zorne scheiden lassen. Erst als ihr durch sein nachfolgendes Schreiben und die Bemühungen des Titus das volle Bewußtsein wiederkehrte, hat sie sich ermannt und einen Schritt gethan, welcher ihm alle Hoffnung wiedergab, daß sein altes Vertrauen auf sie, die Ueberzeugung von dem Grund ihrer Gesinnungen nicht vergeblich sei. Dieser Hergang spiegelt sich auch in dem Urtheile, das jetzt noch von übelwollender Seite ausgesprochen wurde. Eben daran, daß er persönlich erst nichts ausgerichtet hatte, dann erst durch seinen energischen Brief die Wendung eingetreten war, knüpft sich die Bemerkung, die er selbst 10, 10, vgl. 10, 1, wiederholt: ja, die Briefe, die sind wohl hart und streng; wenn er aber persönlich da ist, ist er schwach und seine Rede will nichts heißen. Auch jetzt demnach ließen sich diese übelwollenden Stimmen vernehmen; der Kampf ist also nicht zu Ende. Und damit stimmt auch überein, daß der Beschluß, der die Wendung brachte, zwar entschieden war, aber doch nicht einstimmig,

¹⁾ Vgl. zu dieser ganzen Frage Hilgenfeld's wiederholte Darlegung des wirklichen Sachverhalts, zuletzt histor. krit. Einl. in das N. T., S. 283—286.

sondern nur von einer Majorität in der Gemeinde gefaßt war, vgl. 2, 6. Die Lage ist daher immer noch so, daß seine Stimmung selbst schwanken mußte, von der vollen Zuversicht wieder zu Zorn und Zagen übergehen konnte, ganz so wie sich dieser Wechsel durch den Brief hindurchzieht.

Um das Nähere aus dem Briefe selbst zu schöpfen, müssen wir uns den Gang desselben im Allgemeinen vergegenwärtigen. Hier ist nun vor allem zu bemerken, daß sich in der Mitte desselben, in E. 8 und 9, ein besonderer Abschnitt heraushebt, der von einer einzelnen Angelegenheit, der Sammlung der Gaben zur Unterstützung der Gemeinde in Jerusalem handelt. Durch diesen Abschnitt sind dann auch die beiden anderen Theile begrenzt, zuerst der vorangehende, in E. 1 bis 7, der bei aller scheinbaren Mannigfaltigkeit doch seine Einheit bestimmt erkennen läßt; denn er beginnt von den letzten Erlebnissen des Apostels, die in der Rückkehr des Titus sich abschließen, und er kehrt zuletzt in E. 7 so auf diese Sache zurück, daß alles, was in E. 3—6 dazwischen liegt, doch in den Rahmen dieser Angelegenheit gefaßt ist und nur als eine Abschweifung oder vielmehr eine Kette von an diese Sache geknüpften Betrachtungen gelten kann. Ebenso bildet aber auch der auf die Sammlungsfrage folgende Theil in den E. 10—12 einen in sich abgeschlossenen zusammenhängenden Abschnitt, und zwar von ununterbrochenem Flusse der Darstellung, deren Thema sich sofort unzweideutig erkennen läßt; es ist die Apologie des Apostels gegenüber den Judaisten, oder näher der ihm entgegengetretenen Christuspartei. Denn nach der ersten Einleitung bezeichnet er das Schlagwort der Gegner, welche er bekämpft 10, 7 mit den Worten: „Wenn einer sich zuschreibt, Christi zu sein“ —. Daß es aber die gleichen Gegner sind, deren Anfänge in Korinth er schon in unserem ersten Briefe vor Augen hat, geht auch daraus hervor, daß auch hier die eine Verdächtigung wiederkehrt, welche schon 1 Kor. 9 vorausgesetzt ist, nämlich die aus seiner unentgeltlichen Berufsleistung gezommene, vgl. 11, 7 ff. 12, 13. Endlich schließt sich an diesen Abschnitt im E. 13 noch ein Schluftheil an, der in aller Abkürzung doch den paränetischen Theil vorstellt, welchen wir am Schlusse der paulinischen Briefe zu finden pflegen, abgekürzt aus Gründen, die ebenso der Situation entstammen, wie die ganze Anlage des Schreibens.

Der große apologetische Abschnitt nun, in E. 10—12, giebt uns das deutlichste Bild von dem Angriffe auf den Apostel und den Gegnern, von welchen derselbe ausgeht. Dieser Angriff ist auch hier

noch zunächst ein persönlicher. Man hat ihm den Mangel aller Eigenschaften für seinen Beruf, aller Berechtigung für denselben vorgeworfen. In ersterer Beziehung hieß es: nur wenn er nicht da ist, hat er Muth; ist er da, so blüht er sich, 10, 1, oder: in den Briefen giebt er sich ein Ansehen und droht; läßt er sich selbst sehen, so ist es ein schwacher Mann und sein Reden so, daß es den Spott herausfordert, 10, 10. 11, 6, vgl. 13, 10, darum ist er ein Brähler, der sich Dinge anmaßt, die nicht seine Sache sind, und daher beständig sich selbst loben und empfehlen muß, 10, 12—18. 12, 19. Sein Treiben ist nach dem Fleisch 10, 2. Ein solcher Mann kann das rechte Evangelium, den rechten Geist nicht bringen, wie die wirklichen Apostel, 11, 4, 5. Ein wirklicher Apostel tritt anders auf, er braucht nicht demüthig zu bitten und von seiner Hände Arbeit zu leben, er kann gebieten und verlangen, 11, 20. Wenn er nämlich ein ächter Israelite vom Samen Abraham's ist, ein ächter Gehilfe Christi, 11, 22 f. Er kann offen und ohne Scheu sein Ansehen und seine Rechte geltend machen, nicht wie dieser Schleicher, der unter seiner demüthigen Maske seinen Vorthail verfolgen muß, 12, 16—18. Die Merkmale eines Apostels, an welchen ihn jedermann erkennen kann, Zeichen, Wunder, Kräfte, 12, 12, Offenbarungen, Gesichte, 12, 1, die Gewalt seiner Rede 11, 6, weisen ihm den sicheren Weg. Was hat aber dieser aufzuweisen?

Die Angreifer also, welche diese Dinge vorbrachten, sind die Christusleute des ersten Briefes. Paulus selbst wiederholt wie gezeigt, den Parteinamen für sie, 10, 7. Sie bilden sich ein, Christo besonders anzugehören. Er sagt ihnen aber jetzt nicht nur, daß Christus nicht zertheilt ist, nicht nur der Christus einer Partei ist, 1 Kor. 1, 13, daß er, so gut wie sie, ihm gehört, 2 Kor. 10, 7. Sondern wie der Angriff rücksichtslos, so ist es auch jetzt seine Antwort. Gerade das ist die Probe für die Wichtigkeit ihrer Sache, daß sie einen anderen Jesus verkünden wollen, als er gethan hat, einen anderen Geist, ein anderes Evangelium bringen wollen, 2 Kor. 11, 4¹⁾. Nichts sind sie als Lügenapostel, betrügerische Arbeiter,

¹⁾ Die schwierige Stelle 2 Kor. 11, 4. 5 ist immer noch nicht zu einer anerkannten befriedigenden Erklärung gelangt. Sie läßt uns aber nicht ruhen, weil es für die Erkenntnis der Gegner des Apostels nicht unwichtig ist, ob er nur sagt, davon sei ja doch keine Rede, daß jemand einen anderen Jesus, einen anderen Geist, ein anderes Evangelium bringen könnte, oder ob er voraussetzt, daß man von dieser Seite aus wirklich einen anderen Jesus, Geist und Evangelium

Gehilfen des Satans, welche die Maske von Gehilfen der Gerechtigkeit annehmen, gerade wie der Satan selbst die Maske eines Engels des Lichtes annimmt. Ihr Ende wird sein wie ihre Thaten, 13—15. Sie sind es, die sich selbst loben, die sich maßlos rühmen und überheben und leichten Kaufes ihren Ruhm suchen auf fremdem Arbeitsfeld, ausbeutend, wofür sie nichts eingesetzt, 10, 12—18. Sie sind es, welche die Gläubigen tyrannisieren, ausnutzen zu ihrem Vortheile. Uebermuth, Veraubung, Schläge in's Gesicht hat man von ihnen zu ertragen, 11, 20. Ihrem hochmüthigen und eigennütigen Gebahren stellt er seine Lebens- und Leidensopfer entgegen, welche den wahren Gehilfen Christi kennzeichnen, 11, 23—33. Auch er ist Israelite wie sie 11, 22, aber der Gehilfe Christi soll seinen Ruhm nur in seiner Schwachheit suchen, 11, 30. Sie berufen sich auf ihre Gesichte und Offenbarungen des Herrn, 12, 1. Auch er kann sich seiner Gesichte und Offenbarungen rühmen; aber nicht als ob dies sein Verdienst wäre. Auch dabei bleibt ihm für seine Person nur der Ruhm seiner Schwachheit, 12, 5 ff. Sie sprechen ihm die wahren Zeichen eines Apostels ab. Und doch sind alle Zeichen eines Apostels

ankündige. Und dies ist in der That der wesentliche Streit bei der Erklärung, nämlich ob der Vorderatz *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος — κηρύσσει* u. eine unwirkliche Annahme enthalte, oder eine Thatsache in hypothetischer Form. Wer sich mit dem Texte öfter beschäftigt hat, wird wohl kaum dem Schicksale entgangen sein, von diesen Ansichten herüber- und hinübergezogen zu werden. Nach oftmaligem Schwanken habe ich in meiner Uebersetzung des Neuen Testaments die Auslegung von einer unwirklichen Annahme zur Anwendung gebracht. Dabei bin ich mir der grammatischen Schwierigkeit in vollem Umfange bewußt gewesen, welche in dem fehlenden *ἄρ* beim Nachsatz liegt, und die Holsten so ausführlich zur Geltung gebracht hat, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1874, I. Aber bei der anderen Auffassung schien mir der Satz B. 5: *λογίζομαι γὰρ* u. unverständlich. Die Begründung durch eine in *καλῶς ἀνείχεσθε* oder *ἀνείχεσθε* hineingelegte Ironie herzustellen, ist viel zu künstlich. Läßt man nun dies bei Seite, so gibt *λογίζομαι γὰρ* u. keinen Sinn. Aber ein befriedigender ergibt sich auch nicht, wenn man mit B. liest: *λογίζομαι δὲ* u., was obnein immer wie eine Correctur aussieht. Gegenüber einem anderen falschen Evangelium und dessen williger Annahme konnte er nicht bloß sagen, daß er nicht zurückstehe, sondern nur, daß er das wahre habe. Trotzdem nun lehre ich zu der Annahme zurück, daß Paulus in dem ganzen Vers 4, in Vorderatz und Nachsatz, nichts als Thatsachen ausspricht. Denn entscheidend hierfür ist mir immer und immer wieder die Parallele 11, 19. 20, wo es sich ohne allen Zweifel von eingetretenen Thatsachen handelt. Die Schwierigkeit, welche im Vers 5 liegt, ist vielleicht zu beseitigen, wenn wir demselben eine andere Beziehung geben. Seine richtige Beziehung findet er offenbar in den Versen 2—4 überhaupt nicht. Wenn der Apostel von

an ihm vorhanden, aber lieber will er sich nur seiner Schwachheit, das heißt er will sich allein der Kraft des Herrn rühmen. Nur, daß er sich nicht bezahlen ließ, ist der eine Punkt, worin er hinter ihnen zurücksteht. Aber darin hat er ja nur bewiesen, daß er nichts anderes will, als sich für die Seelen der Gemeinde einsetzen, 12, 13. 14 ff. Auch jetzt hat er keine andere Sorge, als daß das Werk Christi unversehrt bei ihnen bleibe, 11, 2 ff., daß er die Gemeinde nicht als ein Feld böser Leidenschaften finden möge, 12, 20 f.

Mit allen diesen Gegenätzen giebt er ebenso viele weitere Beiträge zur Zeichnung seiner Gegner. Daß unter denselben judenchristliche Sendboten zu denken sind, unterliegt keinem Zweifel. Ebensovienig, daß dieselben in Korinth persönlich aufgetreten waren. Nur scheinbar spricht Paulus 2 Kor. 11, 4 erst hypothetisch von der Ankunft solcher Leute; in der Schlußfolgerung zeigt er deutlich, daß sie bereits geleistet haben, was sie vermögen, und man kann daher die Bezeichnung *ὁ ἐκχρόνως* nicht von der Zukunft, sondern nur in dem Sinne von „Eindringling“, wenn auch das Wort dies gemäßiger

sich sagt, daß er die Gemeinde zubereitet habe, um sie Christus rein zuzuführen, daß er aber fürchte, sie möchte von dieser reinen Verbindung abgebracht werden, wie Eva von der Schlange verführt wurde, wenn er als Beweis dafür vorbringt, daß sie sich ein anderes Evangelium gefallen lassen, — so paßt zu allem diesem die Bemerkung nicht, daß er doch seinen Gegnern (oder wenn man will auch den Aposteln, aber doch immer den Vertretern des anderen Evangeliums) in nichts nachstehe, weder als Begründung seiner ersten Absicht, noch als Begründung des Tadels gegen sie. In beiden Fällen durfte er nicht vergleichen, sondern er konnte nur seinen zweifellosen Beruf und die gewisse Wahrheit seines Evangeliums entgegenstellen. Der in Vers 5 ausgesprochene Satz paßt nur dann, wenn man damit auf Vers 1 zurückgeht, und ein solches Zurückgreifen oder die Annahme einer Parenthese ist bei Paulus nicht unmöglich, nicht einmal schwierig. Weil er nun doch einmal den persönlichen Angriffen gegenüber sich vergleichen, sich selbst geltend machen muß, spricht er den Wunsch aus, daß man ihm einige Thorheit oder Narrheit zu gute halten soll, ja er fordert dazu auf. Er darf und muß es thun, denn er hat die reinsten Absichten und erkennt nun die Gefahr — doch dies ist nur beiläufig bemerkt. Er kann es aber auch thun, und dies ist die eigentliche Begründung seines Verlangens, denn darin besteht ja die Thorheit, daß er nun auch sich geltend macht wie sie und zeigt, daß er ihnen nicht nachsteht. Damit setzt er erst an anzuführen, was in Vers 1 angekündigt ist. Er unterbricht sich dann noch einmal Vers 7 ff., indem er die einzige bestehende Ungleichheit zugiebt und erläutert. Dann aber nimmt er die Einleitung in 11, 16 noch einmal von vorne auf und führt das Thema aus, um erst mit 12, 11 diesen Abschnitt zu schließen.

ausdrückt, verstehen. Es ist dasselbe, was 11, 20 wiederkehrt in der Wendung *εἴ τις καταδοῦλοι* 2c. Wenn er sie aber Jügenapostel nennt, so ist klar, daß wir unter ihnen niemanden von den zwölf Aposteln mit zu begreifen haben. Unmöglich konnte er — abgesehen von der ganzen historischen Stellung — die Häupter in Jerusalem so angreifen in dem Augenblicke, in welchem er durch die große Sammlung alles daran setzt, die Gemeinschaft mit denselben zu erhalten. Auch die Bezeichnung Extra- oder Ultra-Apostel, *ἐπερίαν ἀπόστολοι* 11, 5. 12, 11 kann auf die letzteren nicht gehen; er meint damit die nämlichen Personen, die er als Betrüger bezeichnete. Denn er setzt auch hier voraus, daß sie dagewesen sind und ihre und seine Leistungen von den Korinthiern aus Erfahrung verglichen werden können. Apostel heißen sie daher nur in dem weiteren Sinne, welchen der Sprachgebrauch der paulinischen Briefe aufweist. Im Gegentheile ist nicht zu verkennen, daß Paulus jede Erörterung über das Verhältniß dieser Agitatoren zu den Uraposteln vermeidet; nur mittelbar entkräftet er durch seine Apologie auch die Berufung auf diese Autoritäten und den Vorzug, welchen sie vor ihm haben sollten. Hieraus ist aber nicht zu schließen, daß die Emissäre gar keine Beziehung zu den Uraposteln gehabt haben; vielmehr gerade dieses Ausweichen des Paulus läßt vermuthen, daß es sich hier ähnlich verhält, wie in Antiochien, wo sich die Gegner auf Jakobus beriefen. Paulus will offenbar den Frieden mit der Urgemeinde nicht brechen; er läßt es daher ganz dahingestellt, ob seine Gegner von dorthier kommen. Ja, die große Sammlung für Jerusalem, die Hoffnung, welche der Apostel daran knüpft, beweist, daß er diese Gegner nicht mit der Urgemeinde und deren Leitern zusammenwirft, vielmehr das nach Gal. 2 geschlossene Bündnis aufrecht erhalten will und dies fortwährend für möglich hält.

Der apologetische Abschnitt des Briefes ist durch und durch historisch. Es handelt sich hier nirgends um mögliche Angriffe, welche abgeschnitten, mögliche Gegensätze, welche widerlegt werden sollen; auch nicht bloß um eine erst drohende, nur in allgemeinen Umrissen vorhandene Gefahr, deren weiterer Entwicklung vorgebeugt werden soll. Sondern alles, was der Apostel vorbringt, weist auf ganz bestimmte Angriffe zurück, die wirklich erfolgt sind, auf Ansprüche und Lehren, welche ihm in diesem Augenblicke thatsächlich gegenüberstehen. Ueberall ist auf diese Behauptungen hingewiesen. Nur die thatsächliche Nothigung hat Paulus selbst dazu gebracht, daß er in dieser Breite auf die persönlichen Erfordernisse und Attribute des

Apostolates eingeht, nur gezwungen läßt er sich dazu herbei, dieselben an seiner eigenen Person nachzuweisen, und bezeichnet das fortwährend als eine Thorheit, die er nur mit großem Widerstreben auf sich nimmt. Indem er es thut, entschuldigt er sich fortwährend damit, daß er es thun muß. Er ist gezwungen, weil die Gegner behaupten, an diesen Zeichen hänge es, ob jemand zu Christus gehört, und weil die Gemeinde in Korinth diesen Vor Spiegelungen, die gegen ihn gerichtet sind, das Ohr leiht. Und indem er diese Art von gezwungener Apologie als Thorheit oder vielmehr Narrheit bezeichnet, die nicht seine Sache ist, aber ihm dennoch nun nicht erspart bleibt, 11, 16, wirft er den Gegnern gerade so in's Gesicht, daß sie Narren sind und sich als Narren gebahren, indem sie nämlich Extraapostel sein wollen, wie ein andermal, daß sie Betrüger und Werkzeuge des Satans sind. Aber noch mehr, die Apologie hat eine ganz unmittelbare Veranlassung, welche an ihre Spitze gestellt ist. Eben jetzt ist ihm vorgeworfen worden, daß es mit seiner Sache nichts sein könne; denn nur von auswärts her erlaube er sich aufzutreten, sobald er persönlich Red' und Antwort stehen solle, sei es vorbei, 10, 1. 10.

Die historische Situation, welche damit bezeichnet ist, ist dieselbe, die wir im ersten Theile unseres Briefes gefunden haben. Dieser Vorhalt, gegen welchen der Apostel sich hier verwahrt, beruht ja eben auf dem dort erkenntlichen Hergange, daß er nämlich in persönlicher Anwesenheit nichts ausgerichtet und seinen Zweck erst durch den nachfolgenden Brief erreicht hatte. Ebenso erklärt sich von den Gesichtspunkten seiner Apologie aus und in diesem Zusammenhange erst ganz die Bedeutung, welche die Abänderung seines Reiseplanes bekommt, die angelegentliche Verwahrung gegen alle nachtheiligen Folgerungen daraus, 1, 17 f. Nicht bloß das Gewicht, welches er selbst dieser Reise beilegt, ist die Ursache, sondern auch die Verdächtigung, welche sich nach diesen Vorgängen sogleich daran heften mußte und die ohne Zweifel auch bereits eingetreten ist, vgl. 10, 2. 11. 13, 1 ff. Aber auch sonst ist der erste Theil des Briefes voll von Parallelen zu dem letzten, welche alle auf diese gleiche Lage hinweisen, in der Vertheidigung des Apostels ebenso wie in der Schilderung der Gegner. In beiden Beziehungen ist die Hinweisung auf empfehlende Briefe und die Selbstempfehlung charakteristisch. Im letzten Theile wirft Paulus 10 12. 18 den Gegnern vor, daß sie sich selbst empfehlen. Aber der Zusammenhang, das heißt, was zwischen diesen beiden Versen liegt, läßt zugleich deutlich erkennen, daß er dabei auch einen

Vorwurf im Auge hat, welcher ihm selbst gemacht war. Denn er begründet, in wiefern er sich selbst rühmt, und er rechtfertigt es damit, daß es nur ein Hinweis ist auf das, was der Herr thut. Diese Andeutungen aber erhalten ihr volles Licht erst, wenn man die Aussagen des ersten Theiles hinzunimmt. Aus diesem erhellt nämlich, daß ihm die Selbstempfehlung zum Vorwurf gemacht ist, während auf der anderen Seite seine Gegner sich mit Empfehlungsbriefen eingeführt hatten. Und noch näher läßt sich erkennen, daß man ihm gerade jetzt von gegnerischer Seite seinen letzten wirkungsvollen Brief nach Korinth als Selbstempfehlungsschreiben zur Last legte und den Eindruck desselben damit wieder abzuschwächen suchte. Darum unterbricht er 3, 1 die Bethuerung der Lauterkeit seines Dienstes sofort mit der Frage: „fangen wir schon wieder an uns selbst zu empfehlen? oder haben wir wie gewisse Leute Empfehlungsbriefe an euch oder von euch nöthig?“ und legt ihnen dann nahe, daß sie selbst, daß ihr Christenthum sein Empfehlungsbrief ist, neben welchem er nichts weiter bedarf, wie er denn auch später von sich sagt, 4, 2., daß er sich durch die Kundmachung der Wahrheit empfehle, und 5, 12, daß er keineswegs wieder sich selbst empfehle, sondern ihnen Gelegenheit gebe zum Rühmen für ihn. So war es, nach seiner Auffassung, bei seinem letzten Brief gewesen. Nicht gerühmt hatte er sich, sondern ihnen die Dinge nahe gelegt, welche sie bewegen mußten, für ihn einzutreten. Dieses alles ist im Zusammenhang des ersten Theiles vollkommen durchsichtig. Der zweite Theil aber wird hierüber erst dann verständlich, wenn man diese Erläuterung zu Hilfe nimmt. Ebenso ist es aber auch umgekehrt. Der zweite Theil enthält die schärfsten Ausfagen über den Eigennutz und das gewerbsmäßige Treiben der Gegner, welche hier ganz als ächte schmutzige jüdische Proselytenfänger geschildert werden, welche überdies sich in fremdem Arbeitsfelde einmischen, vgl. 10, 14. Sie verbergen sich hinter der Behauptung, daß Paulus sich nur nicht bezahlen lasse, weil er kein Apostel sei, und wünschen doch nur, daß er darin sich nicht von ihnen unterscheide, 10, 12. Freilich sie treiben es so weit, daß sie die Leute aufzehren, 11, 20. Und gerade deswegen kann er jenen Vorwurf um so mehr mit Ironie behandeln, seine Uneigennützigkeit, durch diesen Gegensatz beleuchtet, ist in der That das einzige Unrecht, was er ihnen gethan hat, 12, 13. 11, 7 ff. Was aber hier so deutlich und stark ausgesprochen wird, das ist im ersten Abschnitte erst in allgemeinen Umrissen vorangedeutet. So schon in der anzüglichen Bemerkung 2, 17:

wir treiben es nicht, wie die meisten, daß wir ein Gewerbe mit dem Wort Gottes machen. So deutet darauf auch die *parorgyia*, welche er von sich abweist 4, 2. So läuft 6, 10 die ganze Schilderung seiner apostolischen Selbstverleugnung in die Spitze aus, daß er seine Armuth schildert als die Quelle des Reichthums für andere, sein Nichtshaben, dessen Rehrseite ist: alles besitzen. Und wie er dann noch einmal auf seine jetzige persönliche Stellung kommt, da leitet er auch dies mit einer Erinnerung ein, in welcher ganz besonders hervorragt, daß niemand durch ihn in Schaden gekommen, 7, 1, vgl. 8, 18 ff. Aber der Schlüssel für alle diese anzüglichen Wendungen liegt ja doch erst in den offenen Angriffen des letzten Theiles auf die Gegner. Die Sache liegt also wesentlich so: alles, was die Charakteristik des gegnerischen Treibens betrifft, ist im ersten Theile nur angedeutet, im letzten dagegen ausgeführt; was dagegen die Ereignisse der letzten Vergangenheit betrifft, darüber gibt umgekehrt der erste Theil Aufschluß, und der letzte setzt die Lage voraus. Das letztere gilt namentlich auch von den Martyriumsbetrachtungen des späteren Theiles und der ganzen davon abhängigen düsteren Stimmung, welche sich doch nur aus dem Anfange des Briefes erklären.

Da nun aber eben die Einheit des Briefes, und gerade das Zusammengehören dieser Theile angegriffen ist, so bleibt immerhin zu erwägen, ob nicht unsere Auffassung nur von dem Vorurtheile der Einheit ausgeht, und daher auch die Einheit des historischen Bildes nur durch Voreingenommenheit gewonnen wird. Es spricht aber noch ein anderer, sehr schwer wiegender Grund für dieselbe. Nämlich das Verhältniß der beiden Haupttheile, und mithin Anlage und Fortschritt des Briefes, zeigt in überraschender Weise die Gewohnheit des paulinischen Verfahrens, den Typus seiner Sendschreiben in verwandten Fällen. Verwandte Fälle aber sind diejenigen, in welchen das Sendschreiben im Wesentlichen eine einfache Veranlassung, und zwar polemischer Natur zum Gegenstande hat.

Verhältnißmäßig am meisten geht der Galaterbrief von vorne herein und geradeaus seinem Ziele entgegen. Wenigstens beginnt er schon im Gruße 1, 1 mit der Apologie des Paulinischen Apostolates und eröffnet den Brief selbst mit dem offenen Wesremden über den Wankelmuth der Galatischen Christen und ihren Uebergang zu einem anderen Evangelium 1, 6. Aber nun geht er doch keineswegs sogleich auf dieses ein; er gibt vielmehr zuerst eine Geschichte seines Apostolates, die freilich auch zur Antwort an die Gegner dient, aber

für die Hauptsache doch nur vorbereitend ist. Das zweite ist dann die historisch-dogmatische Vertheidigung der Glaubensgerechtigkeit selbst. Auch hier beginnt er mit dem offenen Vorwurf, daß sie dieselbe wieder verleugnen 3, 1. Aber was sie dazu bestimmt, bleibt auch hier noch zur Seite, ja absichtlich stellt er es hin, als sei ihm Hergang und Urheber unbekannt. Immer näher aber rückt er dem Ziele. Mit 4, 12 geht er auf sein persönliches Verhältniß zu den Galatern über und unvermerkt nun auch zu den Personen, welche sein Ansehen unter ihnen erschüttern, sein Werk zerstören wollen, vgl. 4, 27. Nur wie dann die Rede am dringendsten wird, 5, 1, da enthüllt er erst den Stand der Dinge, wie er in diesem Augenblicke ist, die drohende Gefahr und seine ernste Warnung 4, 2: es handelt sich darum, daß sie sich beschneiden lassen wollen, und dies ist es, was er verhindern will; jetzt endlich zeichnet und verurtheilt er auch die Verfährer mit der ganzen Schärfe sittlicher Entrüstung, vgl. 5, 12. Der Gang des Schreibens ist hienach deutlich genug. Paulus hat von Anfang an sein Ziel und sein entscheidendes Wort im Auge, aber er nähert sich demselben gleichsam von außen und zieht die Fährse immer enger, das Netz zieht sich allmählig zusammen. Eine erschöpfende allseitige Erörterung geht voraus, welche von selbst zur Begründung des letzten entscheidenden Schlages wird.

Jedermann weiß, daß der Römerbrief ebenso verfaßt ist. Wenn man die beweglichen Worte höchster Betherung beachtet, mit welchen dort der Abschnitt 9—11 eingeleitet ist, so kann man nicht verkennen, daß der Apostel hier zu einer Frage übergeht, die ihm ganz überwiegend anliegt und in welcher er eine schwere Beschuldigung abzuwehren hat. Diese Erörterung kommt scheinbar ganz abgebrochen hinter den vorigen Abschnitten. Aber es ist ja zweifellos, daß sie dennoch durch die letzteren eingeleitet ist; alles das, was er E. 9—11 zur Beantwortung sagt, versteht sich nur auf der Grundlage der vorher entwickelten Lehre. Aber auf dieser Grundlage kann er jetzt — man vergleiche z. B. 9, 30—32 — in kurzen schlagenden Worten die vorliegenden Thatfachen, um welche es sich handelt, in's rechte Licht setzen. So ist auch hier gerade das Thatsächliche, Conkrete zuletzt gebracht, nachdem das Urtheil darüber genügend vorbereitet ist. Und eben im Römerbriefe wiederholt sich dieses Verfahren auch in den übrigen Theilen. Auch der Vorwurf, der 6, 1 erwähnt wird, und seine Beleuchtung ist in derselben Weise durch das Vorangehende eingeleitet, ja der ganze Brief in allen seinen Theilen ist in diesem

Sinne ein dialektisches Gebäude; bei aller Freiheit der Bewegung im Einzelnen ist doch das Ganze so angelegt, daß sich die Erledigung der Streitfragen aus den vorangestellten Betrachtungen jedesmal von selbst ergibt. Diese Streitfragen, überhaupt die Anlässe der historischen Situation springen nun eben deswegen erst nach und nach, bis zuletzt ganz hervor. Aber sie werden doch überall schon in der Vorbereitung angedeutet und brechen zuweilen schon durch, freilich um dann scheinbar wieder verlassen zu werden.

Gerade dies ist nun auch der Gang des zweiten Korinthierbriefes und das Verhältniß der beiden Haupttheile in demselben. Eigenthümlich ist in diesem Briefe nur, daß im ersten Theile schon die zunächst schwebende Angelegenheit zur Erledigung gebracht wird, die Strafe des Beleidigers. Diese Sache ist eben nicht mehr im Ganzen schwebend, sie ist vielmehr schon allseitig erörtert, und was noch schwebt, ist nur der letzte Abschluß derselben. Aber mit derselben ist nun das neue und Hauptanliegen des Apostels auf's Engste verflochten und wächst so gleichsam heraus. Die Beleidigung selbst ist ja ohne Zweifel durch den judaisirischen Angriff veranlaßt. Und derselbe Titus, der den Beschluß der Gemeinde zur Genugthuung für Paulus zu melden hatte, mußte doch zugleich berichten, daß jene Angriffe noch fort dauern oder doch noch fortwirken. So hat daher Paulus sofort ein neues Ziel zu erreichen, eine andere, allgemeinere Sache zu erledigen. Da hat er nun, ganz nach seiner Gewohnheit, mit der Erledigung jener Collision zugleich schon Betrachtungen verbunden, welche die Grundlage geben, auf der er dann endlich zur offenen Apologie gegen seine Widersacher und zugleich zum vernichtenden Angriffe gegen diese übergehen kann. Schritt für Schritt ist dieses letztere auch hier im ganzen Briefe vorbereitet, und es fehlt, wie wir gesehen haben, von Anfang an nicht an Winken, welche zuletzt sich in dem scharfen Bilde verkörpern.

Wenn man den Eingang des zweiten Korinthierbriefes liest, und hört, wie der Apostel von seinen neuesten schweren Erlebnissen in Asien berichtet, das heißt, wie er das alles, was er erlebt hat, zur Bekräftigung des Bandes verwendet, welches ihn mit den Christen in Korinth verbindet, so wird man sich der Bemerkung nicht erwehren können, daß diese Ausführung über die Grenzen einer erbaulichen Nutzenanwendung hinausweist, und einen besonderen Beweggrund vermuthen läßt. Dieser kann ja aber kein anderer sein, als daß eine besondere Noth vorliegt, gerade den Korinthern dieses Verhältniß des

Apostels zu ihnen, so viel es sie auf ihrer Seite angeht, zum vollen Bewußtsein zu bringen, oder dieses Bewußtsein herzustellen. Mit anderen Worten, in diesem ungeheuchelten Gefühlserguß ist doch eine nachdrückliche Paränese enthalten, für welche auch eine besondere Veranlassung da gewesen sein muß. Mit dieser Annahme verliert sich auch der Eindruck des überschwenglichen, den wir sonst schwerlich überwinden werden. Und schon 1, 13 f. tritt dies an das Licht, nämlich in der Hindeutung darauf, daß in der That Störungen durch Mißtrauen vorhanden waren und zum Theil noch vorhanden sind, welche einen solchen Anlaß geben. Auch die hierauf besprochene Aenderung seines Reiseplanes gibt dem Apostel nur Gelegenheit, sie an die wahrhaftige Verkündigung des Evangeliums unter ihnen von seiner und des Silvanus und Timotheus Seite zu erinnern, 1, 19, und mithin auch hierdurch das alte Band neu zu befestigen. Doch konnte dieses alles noch seine genügende Erklärung finden durch den eben beigelegten Fall der Beleidigung, für welchen er nun die letzte abschließende Weisung gibt. Aber kaum ist diese gegeben, kaum hat er seine ganze Freude über diesen Ausgang ausgedrückt, so verbindet er damit 2, 16 f. eine Wendung, welche nun deutlich zeigt, daß eben nicht alles beigelegt ist, sondern daß ihm noch etwas Anderes schwer auf dem Herzen liegt. Es ist da nur eine feine Andeutung, in welcher er sich selbst als Apostel mit anderen vergleicht und wie auf dem Schatten, den sie werfen, seinen Beruf in's Licht setzt. Aber nun führt diese Vergleichung, wie unvermerkt, zu einer ganz allgemein gehaltenen Parallele des neutestamentlichen und des alttestamentlichen Dienstes. Und wiederum diese dogmatische und fast gelehrte Betrachtung führt sofort wie mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit zum strahlenden Ergüsse des vollen apostolischen Selbstzeugnisses und Selbstbekenntnisses 4, 1 ff., welches endlich bis in die volle Bereitschaft zum Martyrium hineinführt 5, 1—10. Und wenn nun gerade diese Wendung ihren nächsten Grund in der Stimmung haben mag, welche die letzten Erlebnisse in Asien in ihm zurückgelassen haben, so sind doch andererseits der Schilderung seines Berufslebens und der Nothen und Demüthigungen desselben eine Reihe von Zügen beigemischt, an welchen die Absicht nicht zu verkennen ist, zu beweisen, daß gerade ein solches Wirken voll Kampf und Anfechtung in Wahrheit den Stand und Beruf eines Apostels beweise. Was ist nun dieses alles, als sozusagen dogmatische Vorbereitung seiner Apologie, in welcher es nachher unverhüllt gesagt wird, daß seine Gegner auf seine Er-

scheinung und sein Leben, gerade auf dieses mannigfaltige Kreuz desselben hinwiesen, um ihn als Apostel herabzusetzen und zu vernichten? Er tritt aber bald seinem Ziele noch näher, indem er 5, 11 ff. seine Hingebung im Verufe auf die alles erneuernde, alles umfassende Liebe Christi zurückführt; denn nicht nur giebt ihm dies Anlaß, zum voraus auch diejenige Form seiner Apologie zu erklären, die er später als ἀποστροφή kennzeichnet, hier Vs. 13 mit dem Ausdruck εἶτε γὰρ ἐξέστημεν — ein Ausdruck, der uns ohne jene späteren Aufschlüsse kaum verständlich wäre, sondern er findet hier auch die Gelegenheit, zu sagen, welche Art von Erkenntniß Christi mit diesem Leben in ihm verbunden sei, nämlich durch die Abweisung jeder Erkenntniß Christi κατὰ σάρκα 5, 16, und die Erinnerung, wie derselbe unsere Gerechtigkeit geworden ist. Denn was ist dies anders, als die dogmatische Grundlage für die nachherige Beurtheilung derjenigen Prätension einer besonderen Art das Χριστοῦ εἶναι, wie sie ihm in seinen Gegnern gegenübertritt? Und noch einmal schließt sich daran eine Schilderung seines apostolischen Lebens nach der Seite der Demüthigung und der Hoheit in 6, 1—10, mit dem Sinne, daß gerade diese beiden Seiten desselben unzertrennlich zusammengehören. Niemand wird die gewaltige Natur des Gefühls, den inneren Drang in diesen Ergüssen verkennen, wie sie Paulus selbst 6, 11. 13 kennzeichnet. Aber wir thun derselben keinen Abbruch, wenn wir darin dennoch zugleich die bewußte Vorbereitung auf den Streit mit seinen Gegnern, welchen er mit E. 10 beginnt, erkennen. Der Streit war der Streit um die apostolische Autorität, um den Apostelberuf. Und die ganze Betrachtung des ersten Theiles enthält nichts als die Grundlage und das Bild der wahren Führung dieses Berufes, aus dem Wesen der Sache und aus dem Leben seiner eigenen und der Leser Erfahrung. Dies ist, wenn irgend etwas, das Zeichen eines einheitlichen paulinischen Sendschreibens, gleichsam das Siegel seiner Hand für diese Einheit.

Das Allgemeine, was der erste Theil des Briefes enthält, ist indessen, wie schon bemerkt, ganz in den Rahmen der nächsten Angelegenheit eingeschlossen. Mit 7, 5 wird diese, nämlich das Ergebnis der Sendung des Titus nach Korinth ganz genau da aufgenommen, wo sie 2, 13 verlassen ist, und je mehr sich hiernach alles Zwischenliegende als Abschweifung darstellt, desto deutlicher ist, daß diese ihre Bedeutung und ihr Recht als Vorbereitung auf das später erst Folgende hat. Nun ist Titus, wie wir gleich im Folgenden sehen, nach-

dem er dem Apostel in Makedonien seine Nachrichten gebracht, im Auftrage desselben sofort noch einmal in Begleitung zweier anderen nach Korinth abgegangen 8, 6 ff., zu dem Zwecke nämlich, die Kollekte weiter zu betreiben, ohne Zweifel aber auch, was zwar nicht ausgesprochen ist, die Dinge in Korinth so lange zu überwachen, bis der Apostel selbst eintreffen konnte. Da fügt es sich nun von selbst, daß Paulus, von der einen Mission des Titus zur anderen übergehend, jetzt im nächsten Anschlusse an das vorige zuerst diese Collektenangelegenheit behandelt, C. 8 und 9. Allerdings tritt dieselbe wie eine Episode zwischen den ersten Theil und die Anwendungen aus demselben im zweiten Theile, und dies hätte vermieden werden können, wenn er sie als Auftragsache ganz an den Schluß gestellt hätte. Aber die Unterbrechung ist doch nur scheinbar. Auch diese Angelegenheit ist ganz geeignet, einerseits die Verufung auf das bestehende Verhältniß zwischen ihm und der Gemeinde zu verstärken, und anderentheils gewissen Verdächtigungen der Widersacher zu begegnen, namentlich derjenigen, daß er zwar direkt kein Geld nehme, sich aber durch Hintertüren zu entschädigen wisse, vgl. 12, 16—18. Nur aus diesem Vorwurfe erklärt sich die große Vorsicht, welche Paulus anwendet, um sich gegen jede Nachrede sicher zu stellen, vgl. 8, 16 ff., und so zeigt sich auch hier wieder ein Band des Zusammenhanges zwischen diesem Stücke und dem letzten Theile, wie es nur der ächt paulinischen Schreibweise entsprechen kann.

Die Angelegenheit der Kollekte ist keine neue. Der Apostel hat sie schon durch unseren ersten Korinthierbrief, 16, 1 ff., geordnet. Er gab damals den Rath, daß jeder am Sonntage allwöchentlich etwas dafür bei Seite thun solle, so habe er auch die Gemeinden in Galatien angewiesen. Der Zweck der Sache stimmt ganz klar überein mit der Abrede, welche laut Gal. 2, 9 getroffen war. Aber es zeigt sich schon hier, daß Paulus eine weitere praktische Absicht dabei hat. Er sagt nämlich, je nach Umständen, das heißt nach der Erheblichkeit der Sammlung, wolle er dieselbe entweder dann durch Abgesandte, welche die Gemeinde zu wählen hat, nach Jerusalem schicken, oder aber selbst dahin bringen. Sein Wunsch ist offenbar das letztere, und es zeigt sich daran, daß er nicht bloß die bestehende Verpflichtung erfüllen, sondern damit eben das Band, welches einst zwischen ihm und den Uraposteln geknüpft wurde, persönlich in Jerusalem erneuern möchte. Diese Aufforderung hat Erfolg gehabt, und er kann daher jetzt daran erinnern, wie sie schon im vorigen Jahre bereitwilligst mit der Sache

begonnen haben, 8, 10. 9, 2. Es zieht sich durch den ganzen Abschnitt, E. 8 u. 9, hindurch die Anerkennung dafür, welche ihn überhebt, sie über die Sache selbst, den Zweck erst zu belehren oder dazu aufzumuntern, vgl. 8, 6. 10. 9, 1. Nur ist noch nicht genug geschehen, und der Apostel stellt daher jene Anerkennung überall voran, um auf dieser Grundlage jetzt zu neuem Eifer, zu einer eigentlichen That anzuspornen, welche seinem letzten Zwecke bei der Sache entspricht. Hierzu dient ihm nun zuvörderst als nächstes Motiv der glänzende Erfolg bei den Makedonischen Gemeinden und der Wett-eifer, welcher dadurch herausgefordert wird. Dabei geht aber seine Ermahnung nach den Umständen nirgends darauf, daß die Sache erst angefangen, daß überhaupt gegeben werden solle, sondern daß reichlich gegeben werden möge. Durch diese Unterscheidung erklärt sich, daß er abwechselnd anerkennen, alles, was man verlangen mag, als schon vorhanden voraussetzen, und dann wieder dringend auffordern kann, als wäre alles erst zu beweisen. Dies zieht sich gleichmäßig durch das ganze Stück hin, ja fast jedes Wort in demselben hat diese Doppelrichtung. So fängt das Stück an mit Vorhaltung des Beispiels der Makedonier und der Erinnerung, wie das volle Geben je nach dem Maße der persönlichen Verhältnisse die Ausgleichung giebt, für welche Jesus Christus selbst das Vorbild ist, 8, 9 ff. Aber überall ist dabei festgehalten und ausgesprochen, daß sie es schon begonnen haben und nur vollenden dürfen, was sie angefangen, 8, 6. 10. 11. Diese Zurückweisung bezieht sich theils auf die Anfänge im vorigen Jahre, theils auf das, was bei der neuerlichen Anwesenheit des Titus geschehen ist. Ein zweiter Theil des Stückes handelt dann von der jetzigen Sendung des Titus und Genossen 8, 16—9, 5. Damit es nämlich nach keiner Seite an derjenigen Controle fehle, welche jede Nachrede abschneiden kann, hat er ihm zwei Brüder beigegeben, wovon der eine als Vertreter der Gemeinden, der andere als Vertreter des Paulus selbst gelten kann, 8, 18. 21. Aber auch hier fügt er ebenso, wie im ersten Theile, den Rückblick der Anerkennung ein. Diese ganze so vorsichtig angeordnete Sendung könnte einen verletzenden Eindruck machen, wenn der ganze Apparat bestimmt schiene, die Korinthier erst zu bewegen. Dies wehrt nun Paulus ab. Alle diese Männer, die zu ihnen gesandt sind — sie werden ja doch nur zu sehen bekommen, was ihnen der Apostel schon mit aller Zuversicht über die Korinthier versichert hat, 8, 24. Denn davon kann ja keine Rede sein, daß er ihnen erst über diese Dienstleistung zu

schreiben hätte; kennt und rühmt er doch, wie sie sich bisher in dieser Sache schon bewiesen, seit dem vorigen Jahr 9, 1. 2. Nur dazu soll die Sendung dienen, daß die Makedonier, die nachher mit Paulus kommen werden, in Korinth alles so fertig und rühmenswerth wirklich finden, wie es ihn u. der Apostel zugesagt hat 9, 3—5. Denn diese Leute können nach dem Maßstabe ihrer eigenen Leistungen allerdings hohe Ansprüche mit sich bringen, vgl. 8, 1 ff. So greift hier alles ineinander, und die Situation ist in allen Theilen des Stückes genau dieselbe. Das 9. Capitel von dem vorigen zu trennen, würde wohl ohne den unbewußten Einfluß unserer schlechten Capiteleintheilung niemandem eingefallen sein. In der That ist dort gar kein Abschnitt, sondern der ununterbrochene Fluß der Rede, und 9, 1—3 verstehen sich schlechterdings nur im Zusammenhange mit dem, was in C. 8 vorangeht. Und so gehört auch noch der dritte Theil dieses Stückes, nämlich 9, 6—15 zum Ganzen. Die Erinnerung an den Eindruck, welchen die Makedonier bekommen sollen, führt den Apostel von selbst noch einmal dahin, wie es darauf ankommt, daß jetzt reichlich gegeben werde. Und darauf richtet sich nur diese weitere paränetische Betrachtung. Sie schließt aber 9, 12—14 mit einem bedeutsamen Hinweis. Nämlich nicht bloß um die Wohlthat an den Heiligen (in Jerusalem) handelt es sich, sondern darum, daß dieselben zur Anerkennung dieses Heidendchristenthums gebracht werden; diese Bewährung in der Hilfsereichung soll der Urgemeinde beweisen, daß die paulinischen Gemeinden sich mit ihrem Bekenntnisse unter das Evangelium des Christus stellen, und daß es ihnen völliger Ernst ist mit der Gemeinschaft gegenüber von ihr, der Urgemeinde selbst, und so soll die Urgemeinde selbst zur Fürbitte für die Heidendchristen und zu warmen Gesinnungen gegen dieselben bestimmt werden, 10, 13. 14. So hat auch diese Angelegenheit ihre besondere Beziehung auf die gegenwärtige Hauptfrage in Korinth. Beweisen die paulinischen Christen in Jerusalem selbst, daß sie wirklich sich dem Evangelium des Christus anschließen, 9, 13, wie es ja in der That der Fall ist, dann kann auch dort die Verleumdung derjenigen nicht durchdringen, welche allein behaupten, Christi zu sein, und es dem Paulus absprechen. Dies erklärt die außerordentliche Wichtigkeit, welche jetzt der Erfolg der Sammlung hat, und warum der Apostel auch dies gerne vorher richtig stellt, ehe er sich 16, 1 zu seinen Gegnern wendet.

Wenn irgend ein Abschnitt des Briefes nicht an seiner rechten Stelle zu stehen oder von anderwärts her eingeschoben zu sein scheint,

so ist es das noch nicht besprochene, kleine paränetische Stück, 6, 14—7, 1, welches gegen Unfittlichkeit und Götterdienst gerichtet ist und damit ganz an die eine Hauptabzweckung des ersten Korinthierbriefes erinnert. Aber Grund zur Verwerfung bietet dasselbe doch nicht genügend. Warum soll nicht die fortgehende große Sorge, wenn sie auch jetzt von der Tagesfrage zurückgedrängt ist, plötzlich und mitten in das andere hinein sich Lust schaffen? Ueberdies haben wir auch hierfür Parallelen in den Paulusbriefen. Ganz ebenso tritt auf einmal Gal. 5, 13. 16 die ähnliche Paränese zu dem Hauptstreite hinzu, und dort mit der deutlichen Anknüpfung, daß eben aus der Aufhebung des Gesetzes keine falschen Schlüsse gezogen, diese vielmehr sorgfältig abgemehrt werden sollen. Dasselbe Motiv ist auch hier vorhanden. So bestätigt es sich noch zuletzt. Denn an den zweiten Haupttheil des Briefes, die große Apologie und Polemik, fügt sich noch ein Schlußabschnitt an, welcher gleichsam die Versäumnis gut macht und daran erinnert, daß über jener Tagesfrage die großen sittlichen Anliegen in der Gemeinde nicht vergessen werden sollen, von 12, 20 an. Es ist die ernste Sorge des Apostels, daß die sittlichen Gebrechen noch nicht beseitigt sein möchten. Das letzte Mal, als er sie besuchte, war diese Sache von anderen Dingen zurückgedrängt, damals also konnte er nur ein ernstes Gericht darüber ankündigen. Jetzt aber, wenn er wiederkommt, wird er dasselbe in aller Strenge halten, 13, 2. Und auch dies muß noch den Gegnern ein Wort abschneiden; denn dieses Verfahren wird beweisen, daß Christus in ihm spricht, und zwar mit derjenigen Kraft, welche gerade die Widersacher nicht bei ihm und in seiner Stiftung finden und anerkennen wollen, 13, 3. 6.

So schließt sich doch alles in diesem denkwürdigen Schreiben fest zusammen und gewährt uns eben deswegen ein wohlbegründetes und einheitliches Bild aus den Kämpfen, welche die Durchführung der paulinischen Grundsätze, die Gründung der großen Kirche mit sich brachte. Die Anlage des Briefes ist ganz nach der Art des großen Heidenapostels, ganz jene wellenförmige Vorbereitung der letzten Gedanken. Aber allerdings die Wogen gehen hier hoch. Der Wechsel der Stimmung, der strengen Rüge und des warmen Vertrauens ist auch in anderen Fällen ihm nicht fremd, derselbe Wechsel ist auch im Galaterbriefe, auch im ersten Korinthierbriefe, nicht zu verkennen, und die semitische Färbung des starken hyperbolischen Ausdruckes bleibt sich immer gleich. Aber schroffer sind diese Contraste wohl hier noch

als sonst, gewaltsamer das Hervorbrehen. Man darf aber bis zum Ende nicht aus dem Auge verlieren, daß ein Mann spricht, der, wie er im Eingange erzählt, eben vor Kurzem durch die äußerste Todesgefahr hindurchgegangen und wie durch ein Wunder errettet worden ist. Allein mit dieser Ursache verbindet sich ja noch eine andere, die für sich selbst zur Erklärung hinreichend wäre. Aus dem ersten Korinthierbriefe schon läßt sich erkennen, welche Bedeutung für ihn diese Stiftung im Herzen Griechenlands hat, und wie ihm dieselbe immer wachsen mußte, je mehr so viele Zeichen herausstellten, daß hier allerdings das Evangelium seine ganze Kraft durch den Sieg über hellenischen Geist und hellenische Gewohnheit zu beweisen hatte. Nun aber war die ganze Schöpfung in Frage gestellt, durch einen Angriff, der alles zu verwirren drohte, der, wenn er gelang, zur Folge haben mußte, daß vielleicht ein kleiner Theil der gewonnenen bei dem jüdischen Christusglauben als Proselyten verblieb, sicher aber damit der umfassende Bestand und Fortschritt des Heidenchristenthums hier vernichtet war.

Der Angriff selbst aber kann nur zur Bestätigung des Bildes von der Urgemeinde dienen, welches wir der Erzählung des Apostels im Galaterbriefe über seine Verhandlungen mit derselben entnehmen müssen. Die wirklichen Widersacher des Apostels sind auch hier nicht die Leiter der Urgemeinde, die Urapostel selbst. Hätten diese hier selbst eingegriffen, wären die Agitatoren in Korinth ihre Sendboten und Vertreter, so wäre das dort geknüpfte Band zerrissen. Dann konnte der Apostel nicht mehr seinerseits an dem Vertrage festhalten und mit voller Zuversicht der neuen Befräftigung desselben entgegengehen. Man kann einwenden, wenn er noch so zu ihnen stand, warum er sich nicht auf ihre Autorität beruft. In 1 Kor. 15 ist dies noch geschehen. Warum es jetzt nicht geschieht, dafür giebt uns ebenfalls der Galaterbrief den Schlüssel. Ihre Stellung war ohne Zweifel noch ebenso zurückhaltend wie sie dort geschildert ist. Aber auch dies wiederholt sich, daß die Extremen, die falschen Brüder, unbekümmert um sie ihre eigenen Wege gehen. Und Jerusalem war weit genug, alle dortigen Verhältnisse den Griechen in Korinth fremd genug, daß untergeordnete Fanatiker hier im Namen der Urkirche und des wahren Christus auftreten und mit Erfolg verwirren und verführen konnten. Das Bild, welches wir von ihnen gewinnen, ist zum Verwechseln ähnlich dem Bilde, welches uns die Römische Literatur von damaligen jüdischen Proselytenmachern giebt. Aber an ähnlichen Er-

scheinungen fehlt es in keiner Zeit bewegter Religionsgeschichte, am wenigsten auf christlichem Gebiete.

Der Ausgang dieser Dinge, der Erfolg seines dritten Besuches in Korinth ist uns unbekannt. Nur kurz erwähnt die Apostelgeschichte 20, 3, daß jüdischer Haß den Apostel verfolgte und eine neue Abänderung im Plan seiner Reise nach Jerusalem herbeiführte. Wie auch das Nähere war, so viel können wir aus der Folgezeit annehmen, daß seine Schöpfung diese Stürme überdauerte. Sie stand fest, als Clemens von Rom nach Korinth schrieb.¹⁾

¹⁾ Während des Druckes dieser Abhandlung erschien in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1877, I. S. 89 ff.: „Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden“ von G. Heinrichi, als dankenswerthe Fortsetzung der oben erwähnten Abhandlung desselben Verfassers über die Christengemeinde Korinths und der religiösen Genossenschaften der Griechen. Mit Vergnügen entnehme ich daraus die mit obigem übereinstimmende Ansicht des Verfassers, S. 44, daß das Vereinswesen den Christengemeinden nur die thatsächliche Duldung oder vielmehr das Uebersehenwerden erleichtern konnte, eine rechtliche Duldung aber unmöglich war, weil sie sich zum Zwecke derselben hätten über ihren Cultus erklären müssen. Im zweiten Jahrhundert haben Apologeten allerdings gehofft, daß eine solche Erklärung sie zum Ziele führen würde, und haben wie Justin Apol. II, 14. 15. beim Senate um die Verhandlung gebeten, freilich vergebens. Aber dieser Gedanke der Apologeten selbst ist erst hervorgerufen durch die drückende Lage, er ist ein Ergebniß des eingetretenen Nothstandes. Der ältesten Zeit lag nicht nur dieses Motiv noch ferne, sondern auch wohl der Gedanke, daß die Sache des Evangeliums zu einer öffentlichen Anerkennung in der Welt gelangen könne. Etwas anderes ist es mit dem Unschuldsbeweis. Wie frühe man diesen ins Auge faßte, beweist allerdings schon die Apostelgeschichte. Für die obige Frage ist übrigens auch noch im Auge zu behalten, daß in derjenigen Zeit, in welcher Christengemeinden anfangen Toleranz zu genießen, diese ihnen nicht direct als Religionsgesellschaft, als als Genossenschaft für andere Zwecke zugewendet scheint.

Pragmatische Analyse der großen Einschaltung des Lukas.

Lukas 9, 51—18, 14.

Von

A. Resch,

Pastor primarius in Zeulenroda, Fürstenthum Reuß.

I.

Die nachstehende Untersuchung, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß die große Einschaltung des Lukas (9, 51—18, 14) ein einziges zusammenhängendes Fragment der Logia Matthäi sei, war bereits druckfertig gestellt, bevor die neueste, für die neutestamentliche Evangelienkritik so wichtige Schrift von Weiß: „Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen“¹⁾ erschien.

Nach wiederholter eingehender Einsichtnahme von dieser bedeutungsvollen historisch-kritischen Leistung konnte sich der Verfasser der nachfolgenden Abhandlung zu seiner Freude überzeugen, daß seine Analyse der großen Einschaltung des Lukas durch die Schrift von Weiß einerseits eben so sehr in ihren kritischen Voraussetzungen vielfach auf das Schlagendste bestätigt, als andererseits erst recht in ihrer Zeitgemäßheit aufgedeckt werde.

Abgesehen nämlich von den Abschnitten Lk. 9, 51—56; 10, 38 bis 42; 17, 7—22, über deren Quellenverhältnis Weiß sich auszusprechen keine Gelegenheit gefunden hat, weil zu denselben in dem Matthäusevangelium die Parallelen fehlen, welche er aber gleichwohl den Logia Matthäi abzusprechen keine Ursache haben dürfte, abgesehen ferner von der Parabel Lk. 18, 9—14, deren Abstammung aus den Logia Weiß — unsres Erachtens ohne genügenden Grund — in Zweifel stellt, und abgesehen endlich von etlichen vereinzeltten Versen (wie Lk. 9, 61. 62; 14, 15), welche er für eigene Zusätze des Evangelisten hält, erklärt Weiß die sämtlichen Redetheile, welche in der

¹⁾ Halle, im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses. 1876.

großen Einschaltung des Lukas enthalten sind, der Logiaquelle angehörig.

Ja noch mehr. Wenn er auch in sehr vielen Fällen bei Wiederherstellung des Logiaquellentextes in Bezug auf Vollständigkeit und Genauigkeit der Quellenwiedergabe mit Recht den Matthäus-Parallelen den Vorzug zuerkennt, so ist doch die originale Stellung der Herrenworte und ihr ursprünglicher geschichtlicher Zusammenhang nach den Weiß'schen Forschungsergebnissen nicht bei Matthäus, sondern bei Lukas zu suchen und zu finden.

So entsteht denn bei Weiß die Erkenntniß von größeren zusammenhängenden Logia-Partien, welche in Mk. 11, 2—53; 12, 1 bis 59; 13, 1—35 u. s. f. enthalten sind, und in welchen der ursprüngliche — von Matthäus fast allenthalben zerrissene — Context der Logiaquelle, nur an manchen Stellen durch Zusammenziehungen, Streichungen und Auslassungen gekürzt, von Lukas erhalten worden ist.

Das sind aber wesentlich auch die kritischen Anschauungen, von denen aus die nachstehende Abhandlung geschrieben ist, nur daß dieselbe insofern noch über Weiß hinausgeht, als in dem ganzen Abschnitt Mk. 9, 51—18, 14 ein einziges großes zusammenhängendes Logiafragment erblickt wird.

Wenn nämlich Weiß — hierin, wie uns scheint, noch in einer gewissen Abhängigkeit von der Tendenzkritik — annimmt, daß an einzelnen Stellen der großen Einschaltung die von Lukas vor den Reden Jesu berichteten historischen Veranlassungen frei erfunden seien, sowie daß auch Lukas einzelne Gleichnisse und Redetheile ihrer ursprünglichen Stellung entrißen und neu placirt habe, so widerspricht diese Annahme so sehr dem sonst von Weiß selbst beobachteten Verfahren des Lukas, welches derselbe nicht nur bei der Verwerthung der Logiaquelle, sondern — was ja noch bestimmter controlirt werden kann — auch bei der Benutzung unsres canonischen Markusevangeliums anwendet, daß man annehmen darf, in jenen vereinzeltten Fällen sei von Weiß noch nicht der volle objektive Thatbestand zu Gunsten des Lukas ermittelt worden, und eine Analyse der großen Einschaltung, welche nicht wie in dem letzten Werke von Weiß im Matthäusevangelium ihren Standort nimmt, sondern, wie es im Nachstehenden versucht ist, den Lukastext, gerade in seiner quellenmäßigen pragmatischen Verbindung, zum Gegenstand der Untersuchung erhebt, werde auch jene Anstöße noch beseitigen und die ursprüngliche Quellenpragmatik der großen Einschaltung wiederherzustellen im Stande sein.

Es gilt mithin zu zeigen, ob es möglich sein wird, sämtliche Redeveranstaltungen und alle historischen Notizen der großen Einschaltung als Rudera eines ursprünglichen Geschichtszusammenhanges, welcher in der Quelle noch vollständiger vorhanden war, als er von dem kürzenden und zusammenziehenden Lukas aufbewahrt ist, in ungezwungener Weise darzulegen und somit die Weiß'schen Forschungsergebnisse, welche einen so großen Fortschritt in der Quellenkritik des Lukasevangeliums bedeuten, zunächst im Bezug auf die große Einschaltung zum Abschluß zu führen.

Dabei muß natürlich der seit Schleiermacher so oft unternommene und bisher immer wieder gescheiterte Versuch, in der großen Einschaltung des Lukas einen zusammenhängenden quellenmäßigen Reisebericht aufzuzeigen, noch einmal aufgenommen werden, und zwar so, daß diese Auffassung vom Anfang bis zum Ende des ganzen Abschnittes Mk. 9, 51—18, 14 in consequenter Weise durchgeführt wird.

Als exegetisches Hilfsmittel zur Wiederherstellung der von Lukas so vielfach verwischten Quellenpragmatik ist hierbei einerseits die wichtige Stelle Mt. 10, 1, andererseits das johanneische Evangelium in den Partien Joh. 10, 22—11, 54 benutzt. Deshalb hierüber noch ein Wort.

Markus hat die Logia Matthäi gekannt, benutzt und an dieselben sein Evangelium angelehnt. Diese Anschauung theilen wir auf das Bestimmteste mit Weiß und halten sie durch dessen frühere Schrift: „Das Markusevangelium und seine Parallelen“ (1872) mit Evidenz erwiesen, wenn wir auch über die Abgrenzung des Logiatextes innerhalb des Markusevangeliums mit Weiß nicht allenthalben zusammenstimmen. Folglich kannte Markus auch diejenigen Partien der Logia, welche in Mk. 9, 51—18, 14 enthalten sind. Und gleichwohl hat Markus dieses ganze große zusammenhängende Logiafragment so gut wie nicht benutzt. Denn die wenigen vereinzeltten Parallelen, welche sich in etlichen Herrenworten des Markusevangeliums zu etlichen Aussprüchen der großen Einschaltung vorfinden, braucht Markus keineswegs aus den Logia entnommen zu haben; und dieselben sind jedenfalls so gering an Zahl und so unbedeutend, daß der Abschnitt Mk. 9, 51—18, 14 neben dem Markusevangelium als ein völliges Novum erscheint. Woher stammt nun diese Erscheinung? Und wie kommt es wiederum, daß Lukas, dessen Evangelienchrift ja nicht bloß den Inhalt, sondern auch die Struktur des Markusevangeliums zur Voraussetzung hat, den vielbesagenden

Vers Mk. 10, 1 gestrichen und an seine Stelle die große Einschaltung, d. h. gerade jenen von Markus nicht benutzten großen Haupttheil der Logia, gerückt hat?

Die Antwort auf diese Doppelfrage kann nur in der Thatsache liegen, daß Markus, der die Logia kannte und benutzte, den dort enthalten gewesenen und von Lukas in 9, 51—18, 14 der Nachwelt aufbewahrten ausführlichen Reisebericht in die kurze Reisenotiz Mk. 10, 1 zusammenfaßte, während Lukas, als er aus dem Markusevangelium und der Logiaquelle sein Evangelium zusammenschrieb, den ursprünglichen Reisebericht Mk. 9, 51—18, 14 an der Stelle der kürzeren, aber späteren Nachricht Mk. 10, 1 wieder herstellte.

Unter dieser Voraussetzung wird uns der wichtige Vers Mk. 10, 1 mit seinen geographischen Nachrichten ein Wegweiser zum pragmatisch-historischen Verständnis von Mk. 9, 51—18, 14. Und so neu diese von uns behauptete Gleichung zwischen Mk. 10, 1 = Mk. 9, 51 bis 18, 14 sein mag, so einfach ist sie, wenn man eben bedenkt, daß Lukas, dem doch beide Quellen, das Markusevangelium und die Logia Matthäi, vorlagen und welcher daher noch besser als wir die Benutzung der letzteren Quelle durch Markus controliren konnte, den für die Pragmatik der evangelischen Geschichte gerade so wichtigen Vers Mk. 10, 1 (bei Markus den einzigen Bericht über eine Reise Jesu aus Galiläa nach Judäa) in sein Evangelium nicht mit aufgenommen, dagegen da, wo Mk. 10, 1 hätte stehen sollen, Mk. 9, 51—18, 14 eingerückt hat.

Viel größeren Widerspruch als diese Benutzung von Mk. 10, 1 zur Aufhellung von Mk. 9, 51—18, 14 wird — wenigstens von Seiten der kritischen Schule — die Herbeiziehung des johanneischen Evangeliums erfahren, dessen historischen Werth man ja immer mehr auf Null zu reduciren sucht. Und es lag daher die Frage nahe, ob es nicht zweckmäßiger sein dürfte, in nachstehender Untersuchung die Bezugnahme auf das vierte Evangelium gänzlich fallen zu lassen.

Indeß, bevor die von dem Verfasser angekündigte Synopse der Evangelien des Markus, Lukas und Johannes selbst erscheinen wird, sollte gerade hier an einem eclatanten Beispiele gezeigt werden, wie die in seiner Schrift über das „Normalprincip des Protestantismus“¹⁾

¹⁾ Das Normalprincip des Protestantismus. Neue Prolegomena zu einer evangelischen Dogmatik von A. Risch, Pastor prim. Berlin. Berggolds 1876.

behauptete Uebereinstimmung der genannten drei Evangelien (mit Ausschluß des unchronologischen Matthäus) im Einzelnen auch wirklich vorhanden ist, zumal gerade sich an der dunkelsten Stelle der großen Einschaltung, nämlich Mt. 13, 33. 34, der Abschnitt Joh. 11, 1—54 als willkommener Lichtspender in überraschender Weise zeigt. Und man mag schließlich über den Verfasser und die Entstehungszeit des johanneischen Evangeliums denken, wie man wolle: das letztere bleibt doch ohne allen Zweifel eine der ältesten und wichtigsten Geschichtsquellen des Urchristenthums. Und wenn diese Urkunde einiges Licht zur Aufhellung des über der großen Einschaltung des Lukas liegenden Dunkels darbietet, weshalb sollte man diese Hilfe sich entgehen lassen?

Indeß, wer gleichwohl die Benutzung des joh. Evangeliums für diesen Zweck ungeeignet finden sollte, der nehme, am Schlusse unserer Analyse der großen Einschaltung angelangt, die in dieselbe eingeflochtenen synoptischen Beziehungen auf das vierte Evangelium hinweg, und er wird finden, daß, wenn dann auch die vollständige pragmatische Aufhellung der einzelnen dunklen Stelle Mt. 13, 33. 34 unmöglich bleibt, dennoch im Uebrigen die von uns gegebene pragmatische Analyse des ganzen Abschnittes nach seiner wesentlichen Gliederung und namentlich nach seinen topographischen Beziehungen in keiner Weise alterirt wird.

Es ist aber, bevor zur analytischen Untersuchung des Abschnittes Mt. 9, 51—18, 14 geschritten wird, erforderlich, die wichtigsten schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten des Lukas in der Behandlung seiner Quellen festgestellt zu haben. Denn wenn auch eine erschöpfende Darstellung der historiographischen Methode des Lukas und der von ihm angewendeten Quellenbehandlung an dieser Stelle nicht gegeben werden kann, so müssen doch die drei hervorstechenden seiner redaktionellen Grundsätze, nämlich zum ersten das Gesetz der Sparsamkeit, sodann seine geographische Interesselosigkeit und endlich seine chronologische Gewissenhaftigkeit, erkannt und durchschaut worden sein, wenn es gelingen soll, die ursprüngliche Pragmatik der großen Einschaltung in ihrer Vollständigkeit möglichst wiederherzustellen.

In erster Linie stützt sich unsere Untersuchung auf einen bereits von Storr entdeckten, von der neueren Kritik bestätigt gefundenen, redaktionellen Grundsatz des Lukas, welchen Storr „das Gesetz der

Sparfameit“ genannt hat ¹⁾, wonach Lukas, wenn er in seinen verschiedenen Quellen Erzählungsstücke ähnlichen Inhalts vorfand, das eine oder das andere jener Erzählungsstücke wegließ, auch wenn durch solche Weglassung in der Pragmatik der Geschichtserzählung eine Lücke entstand.

Die Entdeckung dieses Gesetzes, welches Lukas fast durchgehends beobachtet hat, konnte deshalb gemacht werden, weil die eine der von Lukas benutzten beiden Hauptquellen, das canonische Markusevangelium, zur Vergleichung uns noch vorliegt, und eine Controle der bei der Abschaffung des dritten Evangeliums angewandten redactionellen Grundsätze zunächst in den aus der Markusquelle entnommenen Partien ermöglicht.

Im Folgenden geben wir die am meisten in die Augen fallenden Beispiele, welche das Vorhandensein jenes redactionellen Gesetzes bei Lukas, soweit er das Markusevangelium benutzt hat, beweisen.

So hat Lukas den Mk. 6, 1—6 zu lesenden Bericht über einen von Jesu während seiner galiläischen Wirkksamkeit in Nazareth vorgenommenen Besuch ausgelassen, weil eine andere seiner Quellen ihm einen ähnlichen Bericht über ein öffentliches Auftreten Jesu in Nazareth, beim Beginne seines galiläischen Wirkens, darbot, welchen wir Mk. 4, 16—30 finden.

Die Mk. 7, 31—37 vorhandene Perikope von der Heilung eines Stummen hat Lukas in seinem Evangelium beseitigt, weil die Logia Matthäi Mk. 11, 14 ff. einen ähnlichen Fall erzählen.

Die Erklärung, welche Jesus bei seiner Herabkunft von dem Berge der Verkürung seinen Jüngern gegeben, daß Johannes der Täufer als der wiedergekommene Elias zu betrachten sei, Mk. 9, 11 bis 13, hat Lukas in seinem Verkürungsberichte gestrichen, weil für ihn — abgesehen von dem Engsworte Mk. 1, 17, wonach der Täufer in Geist und Kraft Eliä einhergehen solle, — in der sogenannten kleinen Einschaltung ein analoger Ausspruch Jesu über den Täufer vorhanden war, welchen Jesus nach Mk. 7, 24—35 gegen die Abgesandten Johannis gethan.

Die ehrgeizige Bitte der Zebedäusjöhne, welche diese nach Mk. 10, 35—40 auf dem letzten Wege Jesu von Jericho nach Jerusalem an den Meister richteten, läßt Lukas aus und giebt dafür Mk. 22, 24

¹⁾ Storr, Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte. Tübingen 1786 In dieser Schrift ist S. 275—278 die ganze Entdeckung obigen Gesetzes nachzulesen, wozu die neuere Kritik etwas Wesentliches kaum hat hinzufügen können

bis 30 aus anderer Quelle eine Scene, bei welcher in der letzten Leidensnacht der Ehrgeiz der Jünger auf ähnliche Weise sich offenbarte.

Die bei Mt. 11, 12. 14. 20. 21 so charakteristische Verfluchung des Feigenbaumes ist im dritten Evangelium fortgefallen. Der Grund davon liegt offen zu Tage: die Logia Matthäi Mk. 13, 6—9 das schöne Gleichniß vom Feigenbaume, welches die Quintessenz jener symbolischen Handlung ausdrückt.

Die Perikope von dem vornehmsten Gebote, nach Mt. 12, 28 bis 34 in die letzte Lebenswoche Jesu gehörig, fehlt bei Lukas an dieser Stelle; denn er hat nach den Logia Matthäi Mt. 10, 25—29 eine ähnliche Perikope bereits früher mitgetheilt.

Besonders auffallend ist die im Lukasevangelium geschehene Streichung von Mt. 14, 3—9. Denn die Salbung in Bethanien bildet nicht bloß nach dem Berichte des Markus, sondern auch nach Mt. 26, 6—13 und Joh. 12, 1—8 den Ausgangspunkt der Leidensgeschichte und war mithin in pragmatischer Hinsicht schwerlich zu entbehren. Aber da Lukas nach anderer Quelle bereits früher Mt. 7, 36—50, in seiner Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu, eine ähnliche Salbungsgeschichte erzählt hat, so ist die Parallele aus Markus doch gefallen.

Das nächtliche Verhör Jesu vor dem Hohenpriester und vor den rasch herbeigerufenen Mitgliedern des Hohenrathes, welches Mt. 14, 55—64 berichtet wird, ist bei Lukas in Wegfall gekommen. Dagegen konnte dieser aus seinen anderen Quellen Ausführlicheres geben über die Mt. 15, 1 nur flüchtig angedeutete morgendliche Plenarversammlung des Synhedriums, in welcher die Verurtheilung Jesu endgültig beschlossen und namentlich die Uebergabe an den Landpfleger festgestellt wurde. Nur beide Berichte, zeitlich aneinander gereiht, geben das Bild jener Gerichtsverhandlungen vor dem Synhedrium in seiner Vollständigkeit. Aber da die am Morgen abgehaltene Schlussverhandlung, welche selbstverständlich die wesentlichen Momente des nächtlichen Verhörs noch einmal recapituliren mußte, genügenden Ersatz für jenen ersten von Markus berichteten Theil der Erzählung zu bieten schien, so kam die ebengenannte Partie Mt. 14, 55—64 bei Lukas ganz in Wegfall.

Sein Grundsatz der Sparsamkeit veranlaßte den dritten Evangelisten, nicht bloß aus verschiedenen, sondern auch aus einer und derselben Quelle parallele Erzählungsstücke der Zahl nach zu reduciren.

Markus hat zwei wunderbare Speisungen: Mt. 6, 30—44 und

8, 1—9. Von Lukas wird die zweite Speisung beseitigt. Markus berichtet zwei Blindenheilungen: 7, 22—26 und 10, 46—52. Bei Lukas ist die erste gefallen. Von den zahlreichen Dämonenaustreibungen sind von Markus drei besonders auffallende Beispiele Mk. 1, 23—28; 5, 1—20; 7, 24—30 ausführlich erzählt. Lukas hat an den beiden ersten genug. Jene dritte Dämonenaustreibung, so interessant sie war, mußte weichen.

Ja, der ganze Abschnitt Mk. 7, 24—8, 26, weil er durchweg nur solche Erzählungsstücke enthält, für welche andertweite Parallelen vorhanden sind (nämlich eine Dämonenaustreibung Mk. 7, 24—30, vgl. Mk. 1, 23—28; 5, 1—20; eine Heilung von Stummheit Mk. 7, 31—37, vgl. Lk. 11, 14; eine Speisung Mk. 8, 1—9, vgl. Lk. 6, 30—44; eine Zeichenforderung Mk. 8, 10—13, vgl. Lk. 11, 16 ff.; eine Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer Mk. 8, 14—21, vgl. Lk. 12, 1; endlich eine Blindenheilung Mk. 8, 22—26, vgl. Mk. 10, 46—52) ist bei Lukas in Wegfall gekommen, obwohl dadurch eine empfindliche Lücke in der Geschichtsdarstellung des dritten Evangeliums zwischen Lk. 9, 17 und Lk. 9, 18 entstanden ist ¹⁾.

Aus allen diesen Beispielen ist zur Genüge erwiesen, daß Lukas wirklich ein sparsamer Schriftsteller gewesen ist, welcher zunächst an der ihm vorgelegenen Markusquelle so viel als möglich gekürzt und, um seinem Geseze der Sparsamkeit genug zu thun, sich nicht gescheut hat, die wichtigsten Perikopen der Markusquelle zu streichen, wenn anderweit ihm Erzählungsstücke ähnlichen Inhalts vorlagen.

Die Beweise seiner schriftstellerischen Sparsamkeit könnten noch nach andern Seiten hin vermehrt werden, wenn man sich in eine Detailvergleichung des Lukastextes und des von ihm benutzten Markustextes einlassen wollte, wobei man Kürzungen, Zusammenziehungen und Ersparnisse aller Art dem Lukas nachweisen kann. Jedoch genügt es in dieser Hinsicht, auf die eingehenden Detailvergleichungen

¹⁾ Wenn irgendwo, so kann in diesem Falle wahrgenommen werden, daß nicht etwa eine paulinische Tendenz, sondern in der That so äußere redaktionelle Grundsätze, wie jenes Gesez der Sparsamkeit (neben der Rücksicht auf die chronologische Reihenfolge und die beglaubigte Zuverlässigkeit der Thatfachen) den Redaktor des dritten Evangeliums bei der Verarbeitung seiner Quellen hauptsächlich geleitet haben. Denn der in Wegfall gekommene Abschnitt Mk. 7, 24—8, 26 schildert gerade die Wirksamkeit Jesu in heidnischen und halbheidnischen Ländern (Phönizien, Nordgaliläa, Dekapolis) und würde die beste Kolie für ein in paulinischer Tendenz geschriebenes Evangelium gewesen sein.

zu verweisen, welche in dem früheren Werke von Weiß: „Das Markus-evangelium und seine Parallelen“ vorliegen.

Dabei würde es aber weit gefehlt sein, wenn man glauben wollte, Lukas habe seine schriftstellerische Sparsamkeit nur bei der Verarbeitung des Markusevangeliums in Anwendung gebracht, obwohl bei der ersten Entdeckung Storr's Irrthum verzeihlich war, welcher meinte, die von Lukas vorgenommenen Weglassungen seien zu Gunsten seiner anderweiten Quellen regelmäßig nur am Markus-evangelium geschehen.

Seitdem die andere Hauptquelle des Lukas in den Logia Matthäi erkannt und deren Urgestalt immer besser herausgearbeitet, deren Umfang immer vollständiger festgestellt worden ist, kann man schon an der Vergleichung mit Matthäus, der ja dieselbe Logiaquelle benützt hat, erkennen, wie vielfach die Kürzungen, Zusammenziehungen und Weglassungen sind, welche der sparsame Lukas ganz ebenso an den Logia Matthäi wie an dem Markusevangelium vollzogen hat. In dieser Richtung bietet das jüngste Werk von Weiß: „Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen“ die zahlreichsten Belege.

Diese Beobachtung ist aber insofern von größter Wichtigkeit, als man nun auch in Bezug auf die übrigen schriftstellerischen Gepflogenheiten des Lukas mit Sicherheit festzustellen vermag, daß dieselbe Behandlung, die man an der Markusquelle constatiren kann, auch die Logiaquelle getroffen hat.

Aus der Vergleichung mit Markus läßt sich nämlich ferner mit Deutlichkeit ersehen, daß durch Lukas die konkreten und anschaulichen Details der Markusquelle in dem dritten Evangelium größtentheils verwischt und oft bis zur Unkenntlichkeit abgeblaßt sind. Das Haus des Simon Petrus in Kapernaum, in welchem die Heilung des Gichtbrüchigen geschah und welches von Markus in seinen einzelnen Theilen (Mk. 2, 1 ff.) als anschauliche Lokalität markirt ist, dasselbe Haus, in welchem Jesus nach Mk. 9, 35, bevor er Galiläa auf immer verließ, zum letzten Male „sitzend“ lehrte, ist in den Parallelen bei Lukas weder Lk. 5, 18–25, noch Lk. 9, 46 ff. als solches wieder zu erkennen. Die schauerlich ergreifende Charakteristik des in den Gräbern hausenden Besessenen in der Dekapolis Mk. 5, 2 ff. ist Lk. 8, 26 ff. seiner eigenthümlichsten und frappantesten Züge entkleidet. Der blinde Bettler, welcher Mk. 10, 46 auf das Sorgfältigste genau bezeichnet ist als *ὁ υἱὸς τιμαίου βαρτιμαῖος*, ist Lk. 18, 35 zu einem *τυφλὸς τις* verblaßt.

Ganz besonders deutlich aber läßt die Art, wie in geographischer und topographischer Hinsicht das Markusevangelium von Lukas behandelt worden ist, die vollständige Interesselosigkeit des Letzteren in Bezug auf alles topographische Detail mit exakter Bestimmtheit erkennen, eine Interesselosigkeit, welche vielleicht lediglich durch die Rücksicht auf den vom Schauplatz der heiligen Geschichte weit entfernten Leser Theophilus entstanden ist.

Dabei ist die Stellung des Lukas zu allen geographischen und topographischen Voraussetzungen nicht etwa derart, daß er in willkürlicher Weise den Schauplatz der Handlungen änderte; vielmehr hält er sich mit seinen topographischen Voraussetzungen strikte an die Quelle, indem er jedoch die geographischen Benennungen und topographischen Schilderungen streicht und alles Detail verwischt.

Die ungefähr ein Jahr umfassende galiläische Wirksamkeit Jesu bis zur ersten Speisung ist in topologischer Hinsicht bei Markus vollkommen klar und durchsichtig. Der Abschnitt Mk. 1, 14—7, 24 gehört, abgesehen von der kurzen Ueberfahrt nach der Dekapolis Mk. 4, 35—5, 21, ganz und ausschließlich nach Galiläa.

Während dieser Zeit finden wir Jesum Mk. 1, 14 auftretend in Galiläa, Mk. 1, 16 am galiläischen See, Mk. 1, 21 in Kapernaum, Mk. 1, 35 in benachbarter Einöde, Mk. 1, 39 in anderen galiläischen Städten, Mk. 2, 1 wieder in Kapernaum, Mk. 2, 13 am galiläischen See, Mk. 2, 23 wandernd in der Umgegend, Mk. 3, 1 in der Synagoge zu Kapernaum, Mk. 3, 7 am galiläischen See, Mk. 3, 13 auf einem benachbarten Berg, Mk. 3, 20 in Kapernaum, Mk. 4, 1 am galiläischen See, Mk. 4, 35 überfahrend an dessen Ostufer, Mk. 5, 21 zurückkehrend an das Westufer, Mk. 5, 38 in Kapernaum, Mk. 6, 1 in Nazareth, Mk. 6, 31 am Nordufer des galiläischen Sees, Mk. 6, 53 in der Landschaft Genesareth am Westufer des Sees, Mk. 7, 1 in Kapernaum, und zwar in der Synagoge daselbst.

Das folgende Jahr — bis zum Tode Jesu — ist nach Markus ein Jahr unruhiger Wanderung. Es führt uns Mk. 7, 24 nach Phönizien, Mk. 7, 31 durch das sidonische Gebiet, Mk. 7, 31 nach der Dekapolis, Mk. 8, 10 nach Dalmanutha, Mk. 8, 23 nach Bethsaida, Mk. 8, 27 nach Paneas oder Caesarea Philippi im hohen Nordgaliläa, Mk. 9, 30 heimlich durch Galiläa, Mk. 10, 33 zum letzten Male nach Kapernaum, Mk. 10, 1 nach Judäa, Mk. 10, 1 nach Peräa, endlich Mk. 10, 46 durch Jericho, Mk. 11, 1 über Bethanien und Bethphage, Mk. 11, 11 nach Jerusalem.

Diese ganze Topologie des Markus liegt auch dem Lukasevangelium zu Grunde, — aber in einer nach ihren Einzelheiten verwischten Gestalt.

Das galiläische Jahr beginnt bei Lukas 4, 16—30 in Nazareth, führt uns Mk. 4, 31—5, 11 nach Kapernaum, läßt uns aber in dem Abschnitt Mk. 5, 12—6, 11 völlig im Unklaren über den Ort, wo die Heilung des Dicktrüchigen geschah, über die Stelle, wo das Zollhaus des Levi stand, über die Synagoge, in welcher der Mensch mit der verdorrten Hand geheilt ward, während man bei Markus das Haus des Petrus, die Zollstätte am Meeresufer, die Synagoge in Kapernaum auf das Anschaulichste in bestimmter Weise vor Augen hat. Zwar finden wir uns auch an der Hand des Lukas Mk. 7, 1 wieder in Galiläa zurecht, indem er uns von dem Berge, auf welchem die Erwählung der Zwölfe und die erste große Rede Jesu geschah, nach Kapernaum hinabführt und von da Mk. 7, 11—17 nach Nain weist. Aber im Folgenden bleibt wieder der Ort, wo die Botschaft des Johannes ihn traf, Mk. 7, 18—35 die galiläische Stadt, wo der Pharisäer in sein Haus ihn lud und die Sünderin ihn salbte, Mk. 7, 36—50, die Lokalität, wo die Parabeln vom Säemann geredet wurden, Mk. 8, 4—18, die Vertlichkeit, wo Jesus von seiner Familie heimgesucht ward, Mk. 8, 19—21, ungenannt, während wir doch aus Markus 2, 30—3, 34 wissen, daß der Vorgang mit der Familie Jesu in Kapernaum, und zwar im Hause des Simon Petrus, geschah und die Parabelreden am Seeufer erfolgten. Daß auch Lukas bei diesen Reden das Ufer des galiläischen Sees als Vertlichkeit voraussetzt, wird aus Lukas 8, 22—56 durch einen naheliegenden Rückschluß klar, da Jesus nach Vollendung der Gleichnisreden ohne Weiteres nach dem Ostgestade des Sees fährt, um bald von dort zurückzukehren. Endlich schließt das Jahr der galiläischen Wirksamkeit auch bei Lukas mit der Speisung der Fünftausend, aber an einem zwar als wüßt bezeichneten Orte (*εἰς τόπον ἑρημον*), dessen Lage jedoch aus Mk. 9, 10 nicht näher zu erkennen sein würde. Denn die Lesart: *πόλεως καλουμένης βηθσαϊδά*, welche aus äußeren kritischen Kennzeichen als ein späterer, wenngleich sachlich richtiger, exegetischer Zusatz erscheint, ist ebenso aus inneren Gründen durchaus unwahrscheinlich, da man nicht annehmen kann, daß Lukas, welcher sonst die Ortsangaben seiner Quellen verallgemeinert oder auch ganz verwischt, gerade hier, und nur hier, seiner Quelle eine präcise Ortsbezeichnung hinzugefügt habe. Dagegen Markus, obwohl auch er die Nennung des Namens Beth-

saïda Julias unterläßt, gewährt doch in Betreff des Speisungswunders eine konkrete Anschauung der Vertlichkeit, als einer Wüste am Seeufer, für die am Westufer gelegenen galiläischen Städte leicht erreichbar, und zwar dem Thal Genesareth und dem dort gelegenen anderen Bethsaïda (schräg) gegenüber. Mk. 6, 30—45. 53.

Aus dieser Vergleichung von Lk. 4, 14—9, 17 mit den parallelen Partien des Markus 1, 14—6, 56 geht daher auf das Bestimmteste hervor, daß Lukas in seinem Berichte über die galiläische Wirksamkeit Jesu in topologischer Hinsicht durchaus folgerichtig verfahren und thatsächlich niemals von der Hauptquelle, welche diesem Theile seiner Schrift zu Grunde liegt, dem Markusevangelium, abgewichen ist, daß er die Landschaft Galiläa als den Schauplatz des Wirkens Jesu während dieser Zeit niemals aufgegeben hat (auch da nicht, wo er, wie Lk. 7, 17 nach allen Texten, und Lk. 4, 44 nach dem Sinaiticus „Judaea“ nennt) ¹⁾, wie denn die lokale Zugehörigkeit des gesammten Erzählungsstoffes Lk. 4, 14—9, 17 zu Galiläa aus gelegentlichen Bemerkungen wie Lk. 5, 1; 7, 1. 11; 8, 22. 26. 40. ersichtlich, aus der Vergleichung mit Markus aber zur Evidenz erhoben wird, obwohl Lukas weder auf die Hervorhebung der Gesamtlokalität, noch auf die Markierung der einzelnen Vertlichkeiten das geringste Gewicht legt.

Noch auffallender zeigt sich diese Ortslosigkeit der Darstellung in dem Abschnitte Lk. 9, 18—50. Aus dem Evangelium des Lukas, für sich genommen, wäre es absolut unmöglich, zu ersehen, welche Vertlichkeiten den hier berichteten Vorgängen zu Grunde liegen, und die Vergleichung dieses Abschnittes mit den parallelen Partien der Quellenschrift zeigt, daß die hier vorhanden gewesenen sehr genauen und deutlichen Ortsangaben von der Hand des dritten Evangelisten in seiner Erzählung gestrichen sind.

Zunächst nämlich ist der Abschnitt Mk. 7, 24—8, 26, welcher den Aufenthalt Jesu in Phönizien, Nordgaliläa und der Dekapolis schildert und seine Rückkehr von dort nach dem westlichen Ufer des Sees Genesareth umfaßt, von Lukas aus den oben angeführten Gründen der Sparsamkeit ganz beseitigt. In dem folgenden Abschnitte

¹⁾ Es kann nämlich ohne Schwierigkeit nachgewiesen werden, daß Lukas den Namen „Judaea“ promiscue bald nach „jüdischem“ Sprachgebrauche für die Südprowinz von Palästina (1, 65; 2, 4; 3, 1; 5, 17; 21, 21), bald — und oft dicht daneben — nach „römischem“ Sprachgebrauche für ganz Palästina (1, 5; 4, 44 Sin.; 6, 17, vgl. Mk. 3, 7; Lk. 7, 17; 23, 5) angewendet hat — ein weiterer Beweis für die Sorglosigkeit des Lukas in geographischen Dingen.

aber Mt. 8, 27—9, 50, welcher, nur etwas gekürzt, im Uebrigen ungeändert in Lukas 9, 18—50 sich wiederfindet, sind sämtliche topologischen Spuren, welche bei Markus so helle uns entgegenleuchten, vollständig verwischt.

Die Mt. 8, 27—9, 29 berichteten Vorgänge fallen in die Umgegend von Caesarea Philippi, in die Nähe der Jordanquellen; Mt. 9, 30—32 umfaßt die heimliche Wanderung von jenem höchsten Norden Galiläa's zurück nach dem südgäliläischen Kapernaum; Mt. 9, 33—50 endlich erzählt die letzten Vorgänge in dieser seiner Stadt.

Und nun vergleiche man damit die Parallelen des Lukas, um zu erkennen, wie er die Vokalfarben, welche die erzählten Thatfachen bei Markus an sich tragen, abgestreift hat. Anstatt *εἰς κόμμα καίσαρος τῆς γαλιλαίας*, wie es Mt. 8, 27 heißt, lesen wir bei Lk. 9, 18 das völlig unbestimmte: *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν καταμύνας*.

Den Bericht über die heimliche Rückwanderung Jesu aus dem hohen Norden bis nach Kapernaum (Mt. 9, 30—32) hat Lukas als überflüssig ganz gestrichen. Daß aber die Lk. 9, 46—50 = Mt. 9, 33—50 berichteten Vorgänge in Kapernaum, zum Theil gerade in Petri Hause, sich vollzogen haben, davon würde der Leser keine Ahnung gewinnen, wenn wir es nicht aus Markus wüßten.

Dennoch orientieren wir uns auch bei Lukas wieder, nämlich da, wo Lk. 9, 51 der Ausbruch der Reise nach Jerusalem berichtet wird. Denn da die Reise zunächst nach der samaritanischen Grenze sich bewegt, so würden wir, auch wenn Lukas unsre einzige Quelle wäre, wissen, daß die vorhergegangene Berichterstattung Lk. 9, 19—50 Galiläa, und zwar der letzte Abschnitt Lk. 9, 46—50 sicher das Samaria benachbarte Südgäliläa als die Vertlichkeit der erzählten Ereignisse stillschweigend voraussetzt.

Hiermit wären wir an demjenigen Punkte angelangt, wo die große Einschaltung des Lukas Lk. 9, 51 (= Mt. 10, 1) ihren Anfang nimmt.

Bevor wir jedoch zur Analyse derselben schreiten, ist es erforderlich, die schriftstellerische Art des Lukas auch noch nach einer dritten, der chronologischen, Hinsicht festzustellen.

Schon die vorausgegangene topographische Vergleichung zwischen Lukas und Markus hat den Beweis geliefert, daß Lukas in dem Abschnitte Lk. 3, 1—9, 50 Schritt für Schritt in Bezug auf die topographische, pragmatische und mithin auch chronologische Anordnung seiner Quelle, dem Abschnitt Mt. 1, 1—9, 50, treulich nachfolgt; gerade so wie sich jedermann überzeugen kann, daß der Schlußtheil

℣. 18, 15 ff. mit der Markusquelle Mk. 10, 13 ff. in der pragmatischen und chronologischen Anordnung des Erzählungsstoffes vollkommen übereinstimmt.

Es müßten doch auch erst alle exegetischen Prinzipien umgestoßen sein, bevor es gelingen könnte, die im Prologe ℣. 1, 1—3 ausgesprochene Absicht des Lukas: *ἀνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καὶ ἐξ ἧς γράψαι* — durch künstliche Deutung gerade in ihr Gegentheil zu verkehren und seinem Evangelium eine chronologische Unordnung nachzuweisen.

Zweierlei kann mithin keinem Zweifel irgendwie unterliegen, einmal, daß Lukas eine chronologische Anordnung des evangelischen Geschichtsstoffes hat geben wollen, und sodann, daß er in denjenigen Partien seines Evangeliums, welche der Markusquelle entsprechen, ℣. 3, 1—9, 50 und ℣. 18, 15 bis zum Schluß in Bezug auf die Anordnung des Stoffes dieser einen Hauptquelle auch wirklich gewissenhaft folgt.

Es wird nun also sich wesentlich nur noch um die Frage handeln, ob Lukas einen chronologisch=pragmatischen Irrthum begangen habe, als er die große Einschaltung ℣. 9, 51—18, 14 an die Stelle des compendiösen Verses Mk. 10, 1 rückte, oder ob gerade hierin die chronologische Zuverlässigkeit des Lukas sich bewährt und dadurch eine Vervollständigung und Ausfüllung des bei Markus so dürftigen chronologischen Rahmens gegeben ist.

Dies führt uns nun endlich zur Erforschung der großen Einschaltung selbst, von welcher wir zuerst den allgemeinen Eindruck wiedergeben.

Es ist ein im höchsten Grade lehrreiches, durch Sprachfarbe und Inhalt charakteristisches Schriftstück, diese große Einschaltung, in welcher die Logiaquelle so reichlich und reinlich fließt.

Besonders auffallend ist der Mangel an Wundererzählungen, an denen das Markusevangelium so reich ist. Was an historischen Thatfachen erzählt wird, steht hier durchaus nebensächlich im Dienste der Reden, welche an die einzelnen Vorgänge sich knüpfen.

Es sind im Ganzen nur vier wunderbare Heilungen, nämlich eines Taubstummen ℣. 11, 14, einer an achtzehnjähriger Krankheit leidenden Frau ℣. 13, 10—13, eines Wassersüchtigen ℣. 14, 1—3, und von zehn Aussätzigen ℣. 17, 11—19, welche in der großen Einschaltung sich finden.

Im Vergleiche mit den sechs Kapiteln ℣. 4—9, welche größtentheils auf dem Markusevangelium beruhen und nicht weniger als

fünfzehn ausführliche Wundererzählungen darbieten — abgesehen von den wiederholten Erwähnungen zahlloser anderer, nur nicht näher geschilderter Wunder — offenbart sich demnach in den acht bis neun Kapiteln der großen Einschaltung eine auffallende Wunderarmuth. Nicht als ob der Quelle, aus welcher die große Einschaltung entfloßen ist, die wunderbare Heilkräft Jesu unbekannt gewesen wäre. Diese Annahme wird schon durch die oben angeführten vier Wunderberichte unmöglich gemacht, noch mehr aber durch die höchst bezeichnende Stelle Mk. 13, 32 widerlegt, wonach die Austreibungen von Dämonen und die Vollbringung von Krankenheilungen (*ιδὼν ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰώσεις ἐπιτελῶ σήμερον καὶ αὔριον*) nach der eigenen Aussage Jesu zu dessen täglichem Geschäfte gehörten.

Unter solchen Umständen möchte die Dürftigkeit der großen Einschaltung in Bezug auf die Wunderberichte keineswegs die Seltenheit von Heilungswundern und Dämonenaustreibungen, als vielmehr deren so große Häufigkeit beweisen, daß eine fortlaufende Berichterstattung in dieser Richtung theils überflüssig, theils unmöglich schien.

Sichtlich hatte dagegen der Verfasser, welchem wir die in der großen Einschaltung vorliegenden Quellenberichte verdanken, sein Interesse vorzugsweise den Reden Jesu zugewendet und eben dadurch es veranlaßt, daß seine Schrift die Benennung *λόγια* erhielt. Tiefer als Markus, welcher mit unverkennbarer Bevorzugung der äußeren, in die Augen fallenden Vorgänge des Lebens Jesu die Reden des Herrn zurückgestellt hat, läßt uns der Quellschreiber der großen Einschaltung gerade durch die Worte und Reden des Herrn, in die innere Werkstatt seines Geistes blicken.

Kleinere und größere Redetheile, darunter die lieblichsten Gleichnisse in mannigfaltiger Auswahl, führt uns die große Einschaltung wie an einer köstlichen Perlenkette vor die Augen. Und indem nicht selten die äußere Veranlassung den verschiedenen Jesusreden beigelegt ist, so daß die Worte des Herrn wie Blumen aus den lokalen Nebenumständen hervorgewachsen scheinen und die jedesmalige Erbsfarbe ihrer zeitlichen Geburt an sich tragen, machen diese Berichte auf jeden Unbefangenen den Eindruck einer tagebuchartigen Aufzeichnung des Gehörten ¹⁾).

¹⁾ Solche Erbsfarben für die jedesmaligen neuen Ansätze der Reden Jesu finden sich: Mk. 9, 51—62; 10, 1 ff.; 10, 17; 10, 21; 10, 25; 10, 38—42; 11, 1; 11, 14 ff.; 11, 29; 11, 37; 12, 1; 12, 13; 11, 41; 12, 54; 13, 1; 13, 10; 13, 22 ff.; 13, 31 ff.; 14, 1 ff.; 14, 25; 15, 1. 2; 16, 14; 17, 5; 17, 11 ff.; 17, 20; 18, 9.

Zwar haben die Gegner dieser Auffassung einwenden wollen, daß die von Lukas angegebenen Redeveranstaltungen viel zu abgeblaßt und unbestimmt seien, als daß man auf ihre Geschichtlichkeit bauen könne, und sind bis zu der Behauptung fortgeschritten, daß die in der großen Einschaltung den einzelnen Redeabschnitten vorgesezten Nebenumstände von Lukas frei erfunden worden seien.

Allerdings sind diese Unbestimmtheiten außerordentlich zahlreich. Man vergleiche: εἰπὲν τις *Lk.* 9, 57; εἰπεν δὲ πρὸς ἕτερον *Lk.* 9, 59; εἶπεν καὶ ἕτερος *Lk.* 9, 61; εἰς πόλιν σωμαριτῶν *Lk.* 9, 52; εἰς ἑτέραν κώμην *Lk.* 9, 56; νομικός τις *Lk.* 10, 25; εἰς κώμην τινά *Lk.* 10, 38; ἐν τόπῳ τινί *Lk.* 11, 1; εἶπεν δὲ τις *Lk.* 12, 13; παρῆσαν δὲ τινες *Lk.* 13, 1; ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν *Lk.* 13, 10; εἰς οἶκόν τινος *Lk.* 14, 1; εἰς κώμην τινά *Lk.* 17, 12; εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινος *Lk.* 18, 9.

Aber als welch ein kläglicher Compiler würde Lukas erscheinen, wenn jene Redeveranstaltungen seine Erfindungen wären! Als Erfindungen würden sie mit wenigen Ausnahmen den Stempel unbeschreiblicher Geistesarmuth an sich tragen.

Dahingegen bei der entgegengesetzten Annahme, daß die Redeveranstaltungen Aulera eines ursprünglich noch schärfer markirt gewesenen historischen Zusammenhangs des Quellenberichtes repräsentiren, zu welcher Annahme wir durch die schriftstellerische Art des Lukas vollkommen berechtigt sind, würde nicht nur diese Abgeblaßtheit der in der großen Einschaltung berichteten historischen Nebenumstände in ganz normaler Weise sich erklären, sondern auch die werthvollsten Fingerzeige zur Wiederherstellung der verwischten Quellenpragmatik in sich schließen.

Wir gehen daher an die Analyse der großen Einschaltung mit der dreifachen Voraussetzung,

- erstlich, daß der Vagiatext hier, wenn auch mannigfach gekürzt und zusammengezogen, doch noch wesentlich in seiner ursprünglichen Lage und quellenmäßigen Verknüpfung zu finden ist;
- zweitens, daß die ursprüngliche Topographie der Quelle dem Abschnitte *Lk.* 9, 51—18, 14 unangetastet zu Grunde liegt, aber in ihren Einzelheiten verwischt und daher nur mit sorgfältiger Benutzung der übrig gelassenen Spuren wieder aufzufrischen und herzustellen ist;

- drittens, daß dem entsprechend auch die chronologische Anordnung des Abschnittes *Lk.* 9, 51—18, 14 der Gestalt der Quelle

entspricht und in Mt. 10, 1 eine compendiöse Zusammenfassung des ganzen Abschnittes vorliegt.

In ihrer eigenthümlichen Sprache, welche von dem Sprachcolorit der aus Markus entnommenen Partien Mk. 4, 14—6, 19 und 8, 1—9, 50 (= Mt. 1, 14—9, 50) wesentlich abweicht, dagegen mit der kleineren Einschaltung Mk. 6, 20—7, 50 durchgreifende Berührungspunkte aufzeigt, beginnt die große Einschaltung in schwerfälligen, den hebräischen Urtext der Logia Matthäi deutlich durchschimmern lassenden Worten: *ἐγένετο ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως (αὐτοῦ) καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστῆριξεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς ἱερουσαλήμ* Mk. 9, 51.

In diesen schwergefügten Worten liegt der schwere Ernst der Leidensermwartung und des bevorstehenden Todeskampfes ausgesprochen, mit welchem Jesus diese letzte große Reise antrat. Die mit einem solchen Programme eingeleitete Reise Jesu war mithin der Anfang seiner ἀνάληψις, seiner Rückkehr in die ewige Heimath, und dem hier bezeichneten Ausgangspunkte solcher ἀνάληψις entspricht deutlich der Akt. 1, 2 bezeichnete Endpunkt: *ἄχρι ἣς ἡμέρας* — — *ἀνελήφθη*.

Auf das Nachdrücklichste wird dieser Gesichtspunkt als maßgebend für die gesammte weitere Berichterstattung von Mk. 9, 51 ab hingestellt. Und wie der Verfasser der Einschaltungsquelle, welchen wir hier reden hören, diese Auffassung für das folgende festgehalten wissen will, so ist auch von dem Redaktor Lukas mit Sicherheit anzunehmen, daß er seinerseits mit vollem Bewußtsein in der mit Mk. 9, 51 beginnenden großen Einschaltung die letzte Reise Jesu aus Galiläa nach dem Süden Palästina's hat schildern wollen. Denn da Lukas an die Stelle des compendiarischen Reiseberichtes Mt. 10, 1: *καὶ ἐκείθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ ἱορδάνου* — den Abschnitt Mk. 9, 51—18, 14 eingeschaltet hat, so giebt er uns damit selbst die Auffassung an die Hand, daß in dieser großen Einschaltung die Mt. 10, 1 compendiarisch erwähnte Reise Jesu aus Galiläa und der daran sich schließende letzte Aufenthalt in Judäa und Peräa ausführlich geschildert wird.

Und zwar soll während dieser ganzen Zeit die Todesermwartung Jesu als das Alles bestimmende und Alles durchdringende Motiv fest im Auge behalten werden.

Diese Auffassung ist von Lukas bereits eingeleitet und vorbereitet durch seinen Bericht über die Verkündung Jesu, Akt. 9, 28—36, wel-

cher vor dem entsprechenden Markusberichte einige charakteristische — sicher aus anderer Quelle geflossene — Züge voraus hat, wie denn auch aus den Untersuchungen von Weiß in exakter Weise festgestellt ist, daß Lukas über die Verklärung Jesu zwei Berichte, den des Markusevangeliums und den der noch älteren evangelischen Urschrift, vorliegen hatte. Aus den letzteren Quellen stammen nun nach unserer, in diesem Punkte jedoch von Weiß nicht getheilten Ueberzeugung die charakteristischen Worte, welche den Inhalt der zwischen Jesu und den himmlischen Boten geführten Gespräche angeben: λέγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν ἱεροσολαίμῃ Mk. 9, 51 — Worte, welche den tieferen Sinn jenes geheimnißvollen Vorganges auf dem Berge der Verklärung erst entschleiern, und dabei nicht nur sachlich, sondern auch durch sprachliche Verwandtschaft so sichtbar auf die Quelle der Logia Matthäi, und speciell auf den Anfang des großen Reiseberichtes Mk. 9, 51 hinweisen, daß es durch diese Correspondenz zwischen Mk. 9, 31 und Mk. 9, 51 unbedingt nothwendig wird, den Gesichtspunkt, wonach mit Mk. 9, 51 die Reise zum Tode beginnt, unverrückt festzuhalten, in der Hoffnung, durch unwandelbares Festhalten dieses Gesichtspunktes die Pragmatik der großen Einschaltung vollständig zu klären.

Ueber das geschichtliche Motiv, welches einen so frühzeitigen Ausbruch Jesu aus Galiläa nach dem Süden, wo der Tod seiner wartete, veranlaßt hat, verbreitet das in der großen Einschaltung befindliche, bald nach seinem Abschiede von Galiläa ausgesprochene, Wort Mk. 10, 13—16 ein nicht geringes Licht.

Hier ruft Jesus das bekannte Wehe aus über Chorazin, Bethsaida und vornehmlich Kapernaum. Aber gerade in diesen Städten, welche den Mittelpunkt für die galiläische Wirksamkeit Jesu gebildet hatten, waren die ihm entgegenschlagenden Wogen der Begeisterung am höchsten gegangen. Vgl. Mk. 1, 33. 34; 2, 11 ff.; 3, 7; 3, 20; 4, 1; 4, 36; 5, 21; 5, 31; 6, 31; 6, 53—56; Mk. 4, 23; 4, 40. 42; 5, 1; 6, 17; 7, 1—10; 8, 4; 8, 40. Gerade unter der Bevölkerung dieser Städte hatte am Schlusse des ersten galiläischen Jahres bei der wunderbaren Speisung Mk. 6, 33—56 = Mk. 8, 10—17 die Anhänglichkeit an Jesum ihren Höhepunkt erreicht.

Und gerade in diesen Städten, welche nach Mk. 6, 33 das größte Contingent zu den Fünftausend der wunderbaren Speisung gestellt hatten, ist nach Mk. 10, 13—15 ein gewaltiger Umschlag der Stimmung und der Ausbruch einer gegen Jesum feindlichen Ge-

sinnung erfolgt, wodurch dieselben alle durch Jesu Anwesenheit empfangenen Segnungen wieder verschärzt hatten.

Diese mit Sicherheit aus Mk. 10, 13—16 zu extrahirende (aber erst durch das johanneische Evangelium in pragmatischer Ergänzung geschilderte) Thatsache erklärt nun historisch-genetisch den alsbald nach der ersten Speisung erfolgten Aufbruch nach Phönizien, Mk. 7, 24, Jesu Wanderung durch das sidonische Gebiet und Nordgaliläa und die Decapolis, Mk. 7, 31 ff., sein kurzes Weilen in Bethsaida, Mk. 8, 22—26, die Nichterwähnung des nur eine Stunde von Bethsaida entfernten Kapernaum, den von Neuem geschehenen Aufbruch nach dem hohen Norden Galiläa's Mk. 8, 27—9, 29 = Lk. 9, 18 bis 45, Jesu heimliche letztmalige Rückkehr nach Kapernaum, Mk. 9, 30—33 — das ganze fluchtartige Leben Jesu seit der großen Speisung. Es erklärt sich dann die seitdem vorhandene Leidensstimmung: Mk. 8, 31 ff. = Lk. 9, 22; Lk. 9, 31; Mk. 9, 12; Mk. 9, 31; Lk. 9, 44, — sein frühzeitiger Abschied von Galiläa, sein Aufbruch zum Tode: Mk. 10, 1; Lk. 9, 51.

Erklärlich wird nun auch die in der großen Einschaltung Lk. 9, 57—62, also bei dem Beginne dieser Reise, berichtete Herbigkeit, mit welcher Jesus etliche Unentschiedene seiner galiläischen Anhänger von der Nachfolge auf seinem Leidenswege zurückwies. Auf solchem Dornenwege wollte er nur diejenigen seiner Jünger bei sich haben, welche die Schiffe hinter sich zu verbrennen bereit waren: Lk. 9, 62.

In solchem pragmatischen Zusammenhange werden daher die Lk. 9, 57—62 geschilderten Vorgänge in ihrer eigenthümlichen Vokalfarbe erst verständlich.

Welche blühende Farbe gewinnt an der Grenze von Samaria, in dem Augenblicke des Abschiedes von Galiläa, das Erbieten des galiläischen Jüngers: ἀκολουθήσω σοι, ὅπου ἂν ἀπέρχῃ Lk. 9, 57, wenn es sich gerade um ein ἀπέρχεσθαι aus der Heimath, vielleicht für immer, wenn es sich gerade um das handelte, was Petrus etliche Monate später mit den Worten bezeichnet: ἡμεῖς ἀφῆκαμεν πάντα καὶ ἠκολούθησάμεν σοι Lk. 18, 28 = Mk. 10, 28. Und die bekannte Antwort Jesu: ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει Lk. 9, 58, volle geschichtliche Wahrheit hatte dieses Wort erst von dem Augenblicke an, wo Jesus das Haus seines Freundes Simon, welches so lange Zeit der Mittelpunkt seines Wirkens und nach seiner Rückkehr von dem Berge der Verklärung zum letzten Male die Ruhestatt des Wandernden gewesen war (vgl.

ἐν τῇ οἰκίᾳ — — καθίσας, Mt. 9, 33. 35) für immer verlassen hatte. Vollends aber die Bitte zweier anderer galiläischer Jünger: κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθόντι θάψαι τὸν πατέρα μου Lk. 9, 59, und: κύριε, πρῶτον ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου Lk. 9, 61 — nur überspannte Schwärmerei hätte sie zu tadeln vermocht, wenn nicht hier gerade Entscheidungen für das Leben vorgelegen hätten und eben deshalb jene im Momente des — doch gewiß vorher vorbereiteten — Ausbruchs ausgesprochenen Bitten dieser beiden Jünger nur schlecht verhüllte Vorwände gewesen wären, um die Zaghaftigkeit zu verdecken, von welcher sie bei dem Gedanken ergriffen wurden, mit Jesu als Ausgestoßene die Heimath zu verlassen und an seiner Hand einer unbekannten, dunklen Zukunft entgegenzugehen.

Diese somit in ihrer Total- und Zeitfarbe aufgefrischten Vorgänge, Lk. 9, 57—62¹⁾, geschehen, als die Reise bereits im Gange war: πορευομένων αὐτῶν ἐν τῷ ὁδοῖ, auf dem Grenzgebiete zwischen Galiläa und Samaria. Und es zittert demnach in den Worten Jesu: αἱ ἀλώπεκες ἡωλεοὺς ἔχουσιν κτλ. Lk. 9, 58 der frische Abschiedsschmerz des auf Erden Heimathlosgewordenen nach.

Zufolge der Lk. 9, 52. 56 zu lesenden Angaben bewegte sich die Reise durch Samaria. Denn daß die Abweisung, welche nach Lk. 9, 52—56 in dem ersten samaritanischen Grenzflecken die Reisecarawane erfahren mußte, diese Hauptrichtung der Reise nicht änderte, ergibt sich zunächst aus den Worten: καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἕτερον κῆμην, Lk. 9, 56. So hätte der Berichterstatter, nachdem er eben von einer πόλις σαμαριτῶν geredet, nicht schreiben können, wenn in Folge jener Abweisung die Reise (anstatt nur in ein anderes Dorf, etwa) in ein anderes Land (d. h. nach Peräa) sich gewendet hätte. Auch wird es

1) Merkwürdiger Weise bildet Lk. 9, 57—62 einen von den wenigen Fällen, wo Weiß der Matthäus-Parallele Mtth. 8, 19—22 in Bezug auf den ursprünglichen Standort in den Logia entschieden den Vorzug zuerkennt, obwohl er selbst die Fassung der Worte bei Lukās der Quelle entsprechend findet. Die Gespräche Mtth. 8, 19—22 sollen nach Matthäus bei Antritt der Ueberfahrt an das Ostjordanufer gesprochen sein, welche Ueberfahrt Weiß S. 235 eine „weite Reise“, anderwärts (S. 242) viel richtiger einen „Ausflug“ nennt. Das Gespräch mit dem dritten Jünger Lk. 9, 61. 62 soll sogar nach Weiß von Lukās frei componirt sein! Alle diese Verfeinerungen des Sachverhaltes sind nur möglich, wenn die große Hauptvoraussetzung nicht klar geworden ist, daß mit Lk. 9, 51 ff. die „weite Reise“, die letzte Reise Jesu nach Südpalästina, sein Abschied aus Galiläa geschildert ist.

der weitere Verlauf der Reise zeigen, daß dieselbe sich wirklich durch Samaria hindurch, bewegt hat.

Die Einschaltungsquelle kennt principiell nur ein freundschaftliches Verhältniß zwischen Jesu und den Samaritern: Mk. 10, 17; 10, 33; 17, 16. Das wahre Motiv jener Abweisung ist nach Mk. 9, 53 nicht von fern in principieller Feindschaft der Samariter gegen Jesum, sondern vielmehr in einem Umstande zu suchen, welcher den Samaritern vielleicht wie eine Verletzung des vorhandenen Freundschaftsverhältnisses erschien: καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς ἱερουσαλήμ, Mk. 9, 53.

Vor allen Dingen ist hierbei zu erwägen, daß Jesus nicht allein kam. Eine Schaar von mindestens siebenzig männlichen Jüngern und außerdem von zahlreichen Frauen ¹⁾ begleitete ihn. Es war eine förmliche Auswanderung. Die Jesujüngerschaft löste von dem heimathlichen Boden Galiläa's sich los, um nach dem Süden überzusiedeln. Die Aufnahme einer so zahlreichen Schaar von Männern und Frauen — zumal einer fremden Nationalität — war für einen kleineren Grenzort Samaria's ein Ereigniß, freundliche Aufnahme ein Bekenntnis, ein Opfer. Daher auch die nach Mk. 9, 52 vorausgesendeten Boten Herzen und Häuser zur willigen Aufnahme der Anhängerschaar Jesu vorbereiten sollten.

Von diesen Boten erfahren nun die Einwohner jenes bei Lukas nicht genannten samaritanischen Grenzortes, deren Gastfreundschaft man in Anspruch nehmen will, daß Jesus mit den Seinen Galiläa auf immer zu verlassen und nach Judäa, zunächst nach Jerusalem, dem Sitz der jüdischen Hierarchie sich zu begeben die Absicht hat, noch dazu, um — wie sich später zeigen wird — in Jerusalem das nachexilische Fest der jüdischen Tempelweihe mit zu feiern, welches den Samaritanern unter allen jüdischen Festen am wenigsten sympathisch sein konnte.

Diesem Reisezwecke zu Liebe sind die Einwohner jener samaritanischen Stadt nicht bereit, das Opfer der Beherbergung einer so zahlreichen Carawane zu bringen.

Wenn dies die sachgemäße Erklärung des Mk. 9, 52, 53 berichteten Vorgangs ist, so setzt die erzählte Weigerung der Samariter ein freundschaftliches, fast intimes Verhältniß zwischen diesen und Jesu

¹⁾ Vgl. Mk. 15, 40. 41, wonach auf dieser Reise aus Galiläa dem Herrn nicht bloß Maria Magdalena, Maria Jacobi und Salome, sondern „καὶ ἄλλαι πολλαί“ gefolgt waren.

voraus, welches lediglich gestört zu werden drohte, *ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς ἱερουσαλήμ*, Lk. 9, 53.

Die hier gemachte Erfahrung veranlaßte eine Zersplitterung der allzugroßen Carawane und eine paarweise Aussendung der männlichen Reisebegleiter, deren Zahl Lk. 10, 1 auf siebenzig angegeben wird ¹⁾ und deren Voraussendung sich hiernach historisch-genetisch erklärt.

Durch das Wörtlein *ἐτέρους* Lk. 10, 1 und durch die Wiederholung der näheren Bestimmung *πρὸ πρόσώπου αὐτοῦ* wird die Aussendung (richtiger Voraussendung) dieser Siebenzig in Parallele gesetzt mit der Lk. 9, 52 erwähnten ersten Voraussendung von *ἄγγελοι*, durch welche die samaritanische Reise eingeleitet worden war ²⁾.

Denn sowie Jesus nach Lk. 9, 52 jene ersten Boten *πρὸ προσώπου αὐτοῦ* hergesendet hatte, daß sie ihm den Weg bereiten und Herbergen bestellen sollten (*ὥστε ἐτοιμάσαι αὐτῷ*), so wird auch bei der zweiten Aussendung derselbe Zweck aus dem Quellenberichte erkennbar. Wenn der Bericht sagt: *ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἑκαστὸν δύο πρὸ πρόσώπου αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον, οὗ ἔμελλεν αὐτὸς εἰσελθεῖν*, Lk. 10, 1: so ist die Aussendung der Siebenzig dem Reisezwecke deutlich eingeordnet und untergeordnet.

Dieses lediglich durch Erforschung des Quellentextes gewonnene exegetische Resultat wird gleichzeitig durch eine naheliegende kritische Beobachtung bestätigt. Wenn nämlich die siebenzig Sendboten als Rivalen der zwölf Urapostel erschienen und die Abschnitte Lk. 10, 1 bis 20 (Aussendung der Siebenzig) und Lk. 9, 1—6 = Mt. 6, 7 bis 13 (Aussendung der Zwölfe) als Doubletten von Lukas betrachtet worden wären, so würde Lukas nach seinen redaktionellen Grundsätzen eine von beiden Parallelen gestrichen haben.

Und zwar, wenn wirklich eine paulinische Tendenz und ein ihm angedichteter Gegensatz gegen die Urapostel den Lukas geleitet hätte, so würde die Aussendung der Zwölfe das Schicksal der Streichung erfahren haben. Da aber keine von beiden Perikopen gefallen ist, so wird auch an diesem Punkte von Neuem die Abwesenheit paulinischer Tendenzen und gleichzeitig die Thatsache bestätigt, daß Lukas die Aus-

¹⁾ Hiermit stimmt auf's Beste die Notiz Mt. 1, 21 — 23, laut welcher nach Jesu Himmelfahrt (*ἀνάληψις*) 120 (meist galiläische) Jünger und Jüngerinnen in Jerusalem vereinigt waren.

²⁾ Es ist nicht begreiflich, wie diese, schon von Schleiermacher erkannte Beziehung des *ἐτέρους* zu der ersten Sendung von Weg bereitenden Boten durch Spätere hat geläugnet werden können.

sendung der Siebenzig und die dadurch bewirkte Trennung der Jünger-carawane während ihres Durchzugs durch Samaria gar nicht als Parallele zu der früher erfolgten Aussendung der Zwölfe, sondern als einen integrierenden Bestandtheil des Reiseberichtes angesehen hat¹⁾.

Diese Betrachtungsweise wird noch mehr befestigt durch den Inhalt der den Siebenzig mitgegebenen Aussendungsrede Mk. 10, 2—12, deren eigenthümliche Vokalfarbe bestimmt nach Samaria weist.

In einem jüdischen Lande würde die Vorschrift: *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῶν*, Mk. 10, 8, ziemlich überflüssig gewesen sein. Dagegen in Samaria hat dieselbe eine lokale Veranlassung und zugleich eine prinzipielle Bedeutung, da nach den Grundsätzen des strengen Judenthums die Tischgemeinschaft mit den Samaritern vollständig verpönt war²⁾. Von solchen judaistischen Schranken werden die Jünger durch dieses Wort des Meisters ausdrücklich emancipiert. Dieses Wort, welches mit dem eigenen Verhalten Jesu vollkommen übereinstimmt (da er nach Joh. 4, 8 in Samaria unbedenklich Speise für sich hatte einkaufen lassen), eröffnet somit, obwohl unter spezieller Beziehung auf Samaria entstanden, doch in prinzipieller Weise vollkommene Tischgemeinschaft mit allen Nichtjuden und ist deshalb von Paulus, welcher offenbar aus dieser Stelle der Logia dasselbe sich angeeignet, 1 Kor. 10, 27 in berechtigter Weise verallgemeinert worden³⁾.

¹⁾ Vgl. Hofmann, Synoptische Evangelien, S. 54.

²⁾ Vgl. Lightfoot, Hor. hebr., p. 993. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I., p. 916: *האורכל פת כורתי כארור אורכל בשר חזיר*, h. e. qui comedit buccellam Chuthaei (= Samaritani) est acsi comedat carnem porcinam. Nach Rabbi Eliezer G. 38 ad fin.

³⁾ Es ist diese Parallele zwischen Mk. 10, 8: *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῶν* und 1 Kor. 10, 27: *πᾶρ τὸ παρατιθέμενον ὑμῶν ἐσθίετε* eines der ekklatantesten Beispiele für die zwischen Paulus und dem Evangelium des Lukas bestehende Verwandtschaft, woraus innerhalb der kritischen Schule die Anschauung von der paulinischen Tendenz dieser Evangelienchrift entstanden, auch schon früher die Vorliebe des Marcion für dieses Evangelium zu erklären ist. Wir haben aber bereits anderwärts (Das Formalprincip des Protestantismus. Berggold. Berlin 1876. S. 98—104) angedeutet und gedenken es an geeigneter Stelle ausführlich nachzuweisen, daß diese Verwandtschaft nicht auf einer Abhängigkeit des Lukas von Paulus, sondern vielmehr umgekehrt des Paulus von denjenigen Partien des Lukasevangeliums beruht, welche den Logia Matthäi entnommen sind. Denn nur in diesen Partien (wie selbst in den analogen Partien des Matthäusevangeliums und Markusevangeliums), ganz besonders aber in der großen Einschaltung, wo die Logiaquelle noch am ungetrübtesten fließt,

Wie diese Vorschrift *Lk.* 10, 8, so gewinnt auch der Eingang jener Rede, womit Jesus seine Jünger entließ, seine ursprüngliche Farbenfrische und seine individuelle Naturwahrheit, erst wenn diese Worte auf Samaria bezogen werden: *ὁ μὲν Φερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δέξθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ Φερισμοῦ, ὅπως ἐκβάλλῃ ἐργάτας εἰς τὸν Φερισμόν αὐτοῦ*, *Lk.* 10, 2. Weder das abgeerntete Galiläa, welches er mit Weherufen verließ, noch das einem Steinlande gleichende Judäa, wohin er zum Tode zog, konnte als reifes Erntefeld bezeichnet werden, in welches er seine Arbeiter sendete. Dagegen war Samaria ein frischer, noch nicht bearbeiteter Boden. Jesus selbst hat früher in der Bevölkerung dieses Landes seinen Samen ausgestreut. Und schon damals hat er im Hinblick auf die Empfänglichkeit der Samariter für seine neue Lehre den Jüngern zugerufen: *ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς Φερισμόν ἤδη*, *Joh.* 4, 35. Schon damals also hatte Jesus Samaria für ein besonders viel versprechendes Erntefeld erklärt.

Und jene Vorhersagung bewährte sich bei dieser ersten Samaritermission. Denn diese erste eigentliche Mission unter Nichtjuden — unter dem Widerschein des nahenden Todes Jesu vollzogen — brachte den reichsten Erfolg, *Lk.* 10, 17. Und die Freude sowohl der Jünger (*ὑπέστρεψαν μετὰ χαρᾶς* *Lk.* 10, 17; *χαίρετε* *Lk.* 10, 20), als auch Jesu selbst (*ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἡγαλλιάσατο* *Lk.* 10, 21) erscheint nicht minder die Erfüllung eines von Jesu früher in Bezug auf die unter den Samaritern zu thuende Erntearbeit gesprochenen Wortes zu sein: *καὶ ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρει καὶ ὁ θερίζων*, *Joh.* 4, 36.

Auch in dem unvergeßlichen Dankgebete, welches Jesus aus solcher Freude heraus auf diesem Höhenpunkte seines Wirkens sprach, leuchtet der Gegensatz zwischen Juden (*σοφοὶ καὶ σκεπτοί*, ironisch wie *δίκαιοι, ὑγιαίνοντες* *Lk.* 5, 31. 32) und Nichtjuden (*νόητοι*) hervor. Denn auch Paulus, welcher dieses tiefe Selbstbekenntniß Jesu zu einer unerschöpflichen Fundgrube für seine Theologie gemacht und von

findet sich jene frappante Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen. Auch an obiger Parallele wird es klar, daß jenes Logion: *ἐσθίετε τὰ παρατιμῆμενα ὑμῖν* in *Lk.* 10, 8 an der ursprünglichen, speciell auf Samaria bezüglichen Geburtsstelle, mithin im Originale, dagegen *1 Kor.* 10, 27 in didaktisch verallgemeinerter Anwendung, mithin als Citat, aus den von Paulus schon gekannten und erfolgreich benutzten Logia Matthäi vorhanden ist.

den hier enthaltenen Gedankenkeimen auch sprachlich seine Lehrweise mannigfaltig hat beeinflussen lassen, trägt Röm. 2, 17—20 in ähnlicher Weise den Gegensatz zwischen Juden und Nichtjuden vor, indem er letztere als *τις υφ' ὧν, ἄφρονες, νήπιοι* von den ersteren betrachtet sein läßt¹⁾. Der günstige Erfolg der Samaritermission (Lk. 10, 1—22) löst noch fort in dem sich anschließenden edeln Gleichnisse von dem barmherzigen Samariter Lk. 10, 23—37, in welchem das Urbild christlicher Barmherzigkeit mit samaritanischen — den Jüngern wohl bekannten — Vokalfarben gezeichnet ist.

Gleichzeitig erkennen wir aus dem Auftreten eines *νομικός τις*, daß seit Lk. 10, 23 die Reisedarumane Samaria hinter sich hat und auf dem Boden Judäa's angelangt ist. Und wenn im Anschlusse hieran der Lk. 10, 30 zu findende Detailzug des Gleichnisses *ἄνθρωπος τις κατέβαινεν ἀπὸ ἱεροουσαλήμ εἰς ἱεριχώ*, nicht minder als Vokalfarbe zu erkennen ist, so geschahen die Lk. 10, 23—37 berichteten Vorgänge auf dem Wege von Jericho nach Jerusalem. Denn nach Jerusalem war Jesu Angesicht seit dem Ausbruche aus Galiläa gerichtet Lk. 9, 53. Mithin würden wir auch die ungenannte *κώμη τις*, wo Jesus nach Lk. 10, 38 im Hause der Martha und Maria Herberge fand, mit höchster Wahrscheinlichkeit an der Straße von Jericho nach Jerusalem zu suchen haben, auch wenn wir nicht aus Joh. 11, 1 wüßten, daß der Name jener *κώμη τις* „Bethanien“ war.

Bethanien aber war Jerusalem, so gut wie z. B. Kenchreä Korinth¹⁾. An der Straße nach Jericho, auf dem Delberge, nur dreiviertel Stunde vom Zionsberge entfernt, vielleicht sogar zum Stadtweichbilde von Jerusalem gehörig, war Bethanien für Jesum nicht bloß am Schlusse dieser großen Reise, sondern auch etliche Wochen später während seiner letzten Lebenswoche die Herberge, welche er fast an jedem Abende aufsuchte, von wo aus er an jedem Morgen in des Kampfes Hize nach Jerusalem sich begab.

Wenn man nun erwägt, daß in Lk. 9, 51 bei dem Antritte dieser großen Reise Jerusalem so bestimmt als das Ziel derselben

¹⁾ Vgl. Philippi Commentar über den Brief Pauli an die Römer, S. 69. Auch Benschlag, Zur Johanneischen Frage. Gotha. 1876, S. 72, deutet die *σοφοί καὶ ἄνθρωποι* von den orthodoxen Juden, während freilich die Beziehung der *νήπιοι* auf die Galiläer nicht sehr glücklich ist.

¹⁾ Theodoret ad Rom. 16. nennt Kenchreä: *κώμη τις τῆς κορίνθου μεγίστη*. Nach Strabo VIII., p. 582 C., lag aber Kenchreä 70 Stadien = 13/4 Meil. von Korinth. Die Entfernung zwischen Jerusalem und Bethanien betrug nach Joh. 11, 18 nur 15 Stadien = 3/8 Meile oder 3/4 Stunde.

bezeichnet war: *αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς ἱερουσαλὴμ* —, wenn man ferner aus den Worten, mit denen die Einkehr in Bethanien eingeleitet wird: *ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοῦς* — (verglichen namentlich mit dem oben gegebenen Citate aus *Lk. 9, 51*, dem Anfang der Reise, und *Lk. 9, 57*, wo mit den Worten: *καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ* — der Fortgang der Reise geschildert ist) deutlich ersehen kann, daß die Perikope von der Einkehr in Bethanien *Lk. 10, 38—42* wirklich zu dem Reiseberichte gehört, und wenn man die Wanderer an dem wiederholt so scharf bezeichneten Reiseziele angelangt, die Ankunft daselbst aber, nämlich in Jerusalem, doch nicht erwähnt findet: so bietet sich der Schluß dar, daß hier (nach *Lk. 10, 42*) eine Lücke in dem Reisebericht vorhanden und ein Erzählungsstück ausgefallen ist, welches den Besuch Jerusalems von Bethanien aus berichtete oder wenigstens die Umstände angab, welche Jesum an dem Besuche des Tempels hinderten.

Wenn also hier nach der Einkehr Jesu zu Bethanien, dem Vororte Jerusalems, in dem jetzigen Reiseberichte des Lukas eine offensbare Lücke vorliegt, so tritt die Synoptik und nach der uns gestellten Aufgabe speciell die Erörterung des Verhältnisses zwischen den einschlagenden Partien des Lukas und Johannes in ihr Recht und verweist uns sofort mit sehr bestimmten Indicien an den richtigen Coincidenzpunkt zwischen *Lk. 10, 42* und der Erzählung des vierten Evangelisten.

Dieser Coincidenzpunkt kann zunächst nicht *Joh. 7, 1 ff.* gegeben sein. Denn die dort erzählte Wanderung Jesu nach Jerusalem zum Laubbüttenfeste mit dem Reiseberichte *Lk. 9, 51—10, 42* zu identificieren, dies wäre ein verhängnisvoller Mißgriff in der Synoptik, welcher durch die folgenden Erwägungen unmöglich gemacht wird.

Nämlich die *Joh. 7, 1—10* erzählte Wanderung Jesu zu dem Laubbüttenfeste, welche mit geiffentlicher Verborgenheit vor sich ging (*οὐ γανερός, ἀλλ' ἐν κορυπῳ* *Joh. 7, 10*) kann, wenn die Gesetze der Synoptik nur einigermaßen gewahrt werden sollen, doch unmöglich mit der in *Lk. 9, 51—10, 42* berichteten Reise, bei welcher Jesus von einer nahezu hundert Personen zählenden Jüngerschaft begleitet war, und welche, wie wir sahen, so viele wichtige Vorkommnisse in sich einschloß, zusammenfallen ¹⁾. Auch ist von *Lk. 9, 51* ab die

¹⁾ Wo bei Lukas und Markus die Frage ist, in welche der johanneische Bericht *Joh. 7, 2—10, 21* über das Laubbüttenfest genau hinein gehört, darüber verweise ich im Voraus auf meine Synopse der Evv. des Mk., *Lk.* u. *Joh.*

Auswanderung Jesu aus Galiläa und seine letzte Reise von dort nach dem Süden geschildert, während die Reise zum Laubbüttenfeste nach Johannes offenbar erst die vorletzte Reise derart gewesen ist.

Es liegt nämlich im vierten Evangelium der Fall vor, daß die Joh. 7, 11—10, 21 berichtete Anwesenheit Jesu bei dem Laubbüttenfeste abschließt, ohne daß eine Abreise von Jerusalem erwähnt ist, und daß ebenso Joh. 10, 22 Jesu Auftreten in Jerusalem bei dem zwei Monate später fallenden Entänienfeste erzählt wird, ohne daß wir erfahren, woher und wie Jesus diesmal nach Jerusalem kam, — daß mithin zwischen Joh. 10, 21 und Joh. 10, 22 eine Lücke vorhanden ist, welche die zwei zwischen dem Laubbüttenfeste und dem Entänienfeste liegenden Monate umfaßt.

Es ist nun nach der eigenen Darstellung des vierten Evangelisten und nach der Erzählung von Mordversuchen, welche sowohl bei dem Laubbüttenfeste (Joh. 7, 30; 8, 59), als auch bei dem Entänienfeste Joh. 10, 39 unternommen wurden, ganz unmöglich anzunehmen, daß Jesus diese zwei Monate in der Mördergrube zu Jerusalem zugebracht habe. Dagegen erinnern wir uns, daß der Verfasser des vierten Evangeliums zwischen Joh. 5, 47 und Joh. 6, 1 die Rückreise Jesu aus Jerusalem nach Galiläa bestimmt vor ausgesetzt, und doch ebenfalls mit keinem Worte erwähnt hat ¹⁾. Da nun der Aufenthalt Jesu während der bezeichneten zwei Monate in Jerusalem unmöglich erscheint, die Anwesenheit aber in dem nahen Peräa laut Joh. 10, 40—42 erst nach dem Entänienfeste fällt, so bleibt keine andere Annahme übrig, als daß Jesus nach Verlauf des Laubbüttenfestes Galiläa noch einmal aufgesucht und dann beim Nehen des Entänienfestes seine letzte Reise aus Galiläa nach Jerusalem unternommen habe.

Folglich muß die Joh. 10, 22 vorausgesetzte Reise zu dem Entänienfeste mit der Mt. 9, 51—10, 42 so ausführlich geschilderten Reise nach Jerusalem zusammenfallen. Unter dieser Voraussetzung wird dann auch die völlige Abwesenheit eines Reiseberichtes im vierten Evangelium erklärlich, weil ein vollständigerer Reisebericht, als er in Mt. 9, 51—10, 42 vorhanden ist, nicht wohl gegeben werden konnte. Und so würde denn Johannes 10, 22 ebenso bestimmt den Reisebericht des Lukas 9, 51—10, 42 voraussetzen, wie Lukas seinerseits wiederholt und mit Nachdruck Jerusalem als das Ziel der von ihm

¹⁾ Vgl. hierzu Godet, Johannevangelium, S. 431. Lukasevangelium, S. 277.

geschilderten Reise bezeichnet hat. Es wird aber solche Annahme noch bestätigt durch die in Joh. 11, 1 unverkennbare Bezugnahme auf die Schlußperikope des Reiseberichtes Lk. 10, 38—42. Denn wenn dort Johannes den bis dahin noch nicht genannten Flecken Bethanien als ἡ κώμη μαρίας καὶ μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς charakterisiert, so konnte diese Charakteristik nur von denjenigen verstanden werden, welche die Perikope von der Einkehr Jesu in Bethanien am Schlusse seiner Reise nach Jerusalem Lk. 10, 38—42 gelesen hatten.

Daß wir nun den Abschnitt Joh. 10, 22—39, in welchem die Anwesenheit Jesu in Jerusalem zu dem Enkänienfeste geschildert ist, wirklich als die pragmatische Fortsetzung des Reiseberichtes Lk. 9, 51—10, 42 zu betrachten haben, dieses Verhältniß empfängt schließlich noch sein Licht aus der unverkennbaren Verwandtschaft der Reden, mit welchen Jesus bei dem Enkänienfeste in der Halle Salomonis aufgetreten ist, mit den Vorgängen, welche jener Reisebericht des Lukas in sich schließt.

Denn die Worte: τὰ πρόβατα τὰ ἐκτὸς τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, καὶ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι (Joh. 10, 27), erhalten ihre pragmatische Erläuterung aus der Thatfache, daß die treue galiläische Jüngerschaft dem von allen Seiten verfolgten Meister unerschütterlich anhing, ihm muthig nachfolgte und wie ein Mann das ausgeführt hatte, was Einer aus ihrer Mitte im Namen Aller beim Antritt der Reise Jesu zugerufen: ἀκολουθῶ σοι, ὄνον ἐν ἀπέλξει, Lk. 9, 57.

Alle diese synoptischen Beziehungen liegen für Jeden, welcher in dem vierten Evangelium die Ergänzungen seiner Vorgänger sucht, offen zu Tage.

Hingegen gestehen wir auch zu, daß für diejenigen, welche bisher in dem vierten Evangelium einen speculativen Pogosroman zu erblicken gewohnt sind, die Beweisführung darüber, daß Joh. 10, 22 und Lk. 10, 42 wirklich synoptische Coincidenzpunkte sind, noch nicht mit zwingender Stringenz erbracht ist.

Um so mehr erwarten wir aber, daß bei der synoptischen Vergleichung zwischen Lk. 11, 1—13, 35 und Joh. 10, 40—42, zu welcher wir nun fortschreiten, der Widerspruch von jener Seite verstummen und der hierbei zu erzielenden Exaktheit der synoptischen Resultate auch eine rückwirkende Kraft auf das Bisherige zuerkannt werden wird.

Wenn wir uns hierbei nochmals an den Umstand erinnern, daß

Lukas, nachdem er bei der Aufnahme des Markusevangeliums in seine Evangelienſchrift den ganzen Abſchnitt Mk. 7, 24—8, 26 geſtrichen, bei der Wiederaufnahme des hiſtoriſchen Fadens mit Mk. 8, 27 = Lk. 9, 18 die bei Markus vorhandene genaue Ortsangabe: *καὶ ἐξῆλθεν ὁ ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας καισαρίας τῆς φιλιππου* abgeſtreift und in die allgemeine Ausſage umgewandelt hat: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον καταμόνας* Lk. 9, 18, welche Ausſage jeglicher topologiſchen Beziehung baar iſt, ſo ſind wir im Stande ohngefähr zu ahnen, was an Stelle des ähnlich lautenden neuen Anfanges Lk. 11, 1: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον* in der Logiaquelle urſprünglich geſtanden haben mag, nämlich eine ſehr präciſe Ortsangabe. Während wir aber in Lk. 9, 18 durch Herbeiziehung der Grundſtelle Mk. 8, 27 die verwiſchte Ortsbezeichnung wiederherzuſtellen vermögen, bleibt uns bei Lk. 11, 1, weil die Urſchrift verloren gegangen iſt, dieſer Weg verſchloſſen.

Wir müſſen daher den andern Weg einſchlagen, welchen zu gehen wir aus der Vergleichung zwiſchen Lukas und ſeiner Markusquelle bereits gelernt haben, nämlich in dem nachfolgenden Contexte ſo lange ſuchend weiter zu gehen, biß uns eine direkte oder indirekte Ortsangabe entgegentritt, welche uns einen Rückſchluß auf die geſuchte Ortlichkeit und eine Präciſierung der unbeſtimmten Ausſage: „ἐν τόπῳ τινὶ“ ermöglicht.

Ein ſolcher indirekter, aber ſehr ſicherer Anhaltepunkt iſt uns in Lk. 13, 31 gegeben, welche Stelle für unſere ſynoptiſche Unterſuchung entſcheidend zu werden beſtimmt iſt.

An dieſer Stelle kommen die Phariſäer zu Jeſu und rufen ihm zu: *ἐξέλθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν, ὅτι ἡρώδης θέλει σε ἀποκτεῖναι.*

Sonach befand ſich Jeſus in einer dem Herodes Antipas unterworfenen Landſchaft, welche zu verlaſſen er von den Phariſäern aufgefordert wird, damit er den Mordplänen des Landesfürſten entgehe. Galiläa kann das nach allem Biſherigen nicht ſein. Denn Galiläa hat Jeſus für immer verlaſſen. Auch drängten ſich in dem abgefallenen Galiläa, welches Jeſus zuletzt nur noch heimlich durchzog, nicht mehr Myriaden zu ihm, wie es Lk. 12, 1 berichtet iſt: *ἐν οἷς ἐπισυναχθεῖσιν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους.*

Folglich kann nur Peräa, die andere der beiden von Herodes Antipas beherrſchten Provinzen, der Schauplatz der Lk. 11, 1 ff. be-

richteten Vorgänge und das Land gewesen sein, welches zu verlassen Jesus von den Pharisäern aufgefordert wird.

Und mit dieser Erkenntnis stimmen auf das Vollständigste alle weiteren pragmatischen Anhaltspunkte, welche der Abschnitt *Lk. 11, 1 bis 13, 35* sonst noch bietet.

Wie bereits gezeigt wurde, kann die einzige palästinensische Provinz, in welcher noch solche Massenversammlungen um Jesu Person her zu erwarten waren (vgl. außer *Lk. 12, 1* noch *Lk. 11, 29*: τῶν δὲ ὄχλων παθροῖζομένων), nach dem Abfall Galiläa's (*Lk. 13, 34. 35*) nur Peräa sein. Die besondere Empfänglichkeit aber der Bevölkerung in dieser Provinz wird begreiflich, weil gerade hier Johannes der Täufer gewirkt und den Boden mit seinem Märtyrerblute befruchtet hatte. Somit war gerade hier, und unter den gegebenen Verhältnissen hier allein, die aus *Lk. 11, 29*; *12, 1* ersichtliche Begeisterung des Volkes pragmatisch motiviert, weil hier einmal Jesus ernten konnte, wo ein Anderer vor ihm gesäet.

An die frühere Wirksamkeit des Täufers werden wir auch sofort beim Beginn dieses nach Peräa gehörigen Abschnittes (*Lk. 11, 1 bis 13, 30*) durch die *Lk. 11, 1* zu lesende Bitte der Jünger erinnert: κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς ἰωάννης ἐδίδασκεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. Wie durch diese Bitte der Jünger gleich am Anfange die unbestimmte Vertlichkeit ἐν τόπῳ τινί *Lk. 11, 1* als der ehemalige Schauplatz des Täufers sich enthüllt, so läßt uns auch am Schlusse dieses Abschnittes *Lk. 13, 31* die Rede der Pharisäer: ἡρώδης θέλει σε ἀποκτεῖναι — die Nähe von Machärus wittern, wo der Mörder des Täufers hauste. Aus *Lk. 13, 20* ergiebt sich übrigens, daß Jesus die ganze Landschaft Peräa durchzog, aber, als diese Wirksamkeit zu Ende ging, wieder der nach Jerusalem führenden Jordansfurt (*Joh. 10, 40*; *1, 28*) sich näherte.

So sprechen alle Indicien des Quellentextes dafür, daß nach dem Berichte über die Reise Jesu aus Galiläa bis nach Bethanien (*Lk. 9, 51—10, 42*) und nach der dort wahrgenommenen Lücke die mit *Lk. 11, 1* neu anhebende Erzählung uns nach Peräa versetzt hat, welche Ortsbezeichnung höchstwahrscheinlich in der Quelle der Logia Matthäi gestanden, von Lukas aber gestrichen worden ist.

Somit bietet in der That die erste Hälfte der großen Einschaltung *Lk. 9, 51—13, 35* eine Ausführung der compendiösen Markusworte: καὶ ἐκείθεν ἀναστὰς, ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ ἰορδάνου.

Und da Markus, welchem die Logia Matthäi nachweisbar bereits vorgelegen haben, ohne Zweifel auch den Reisebericht Mk. 9, 51—10 42 und die Erzählung von der Wirksamkeit Jesu in Peräa in jener altapostolischen Quellschrift gelesen hat, so ist auch an dieser Stelle jene compendiarische Notiz Mk. 10, 1 als eine Zusammenfassung der in der Logiaquelle ausführlich vorhandenen Erzählung bestätigt.

Lukas aber, indem er Mk. 10, 1 strich und an dessen Stelle die große Einschaltung restituirte, hat damit deutlich bezeugt, daß er eben so gewiß Mk. 9, 51—10, 42 den Bericht einer Reise aus Galiläa (Mk. ἐκίθην ἀναστίας) nach Judäa (Mk. εἰς τὰ ὄρια τῆς ἰουδαίας) geben wollte, als er in dem Abschnitte Mk. 11, 1—13, 35 Peräa (Mk. καὶ πέραν τοῦ ἰορδάνου) als Schauplatz der Handlung bestimmt voraussetzt.

Auf diese ganze Betrachtungsweise wird das Siegel gedrückt durch die synoptische Vergleichung zwischen Mk. 11, 1—13, 31 und Joh. 10, 40—42.

Es lautet aber diese johanneische Stelle folgendermaßen:

καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ ἰορδάνου, ὅπου ἦν ἰωάννης τὸ πρότερον βαπτίζων καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ. καὶ πολλοὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθῆ ἦν. καὶ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν.

Diese drei Verse bilden, wie schon auf den ersten Anblick die gesperrt gedruckten Worte es zeigen, ein kurzes Compendium von Mk. 11, 1—13, 30. Mit Bestimmtheit restituirt der vierte Evangelist den Namen Peräa ¹⁾. Er bestätigt den Mk. 11, 29 und Mk. 12, 1 gemeldeten Zudrang des Volkes. Indirekt bezeugt er, daß Jesus durch viele Wunderthaten (vgl. Mk. 13, 32) in Peräa das Volk in Erstaunen setzte und dadurch den Täufer, der nicht ein einziges Wunder gethan, in Schatten stellte, während andererseits gerade die frühere Wirksamkeit des Täufers in Peräa als die pragmatische Ursache zu Tage tritt, welche in der dortigen Bevölkerung eine so gläubige Empfänglichkeit und außergewöhnliche Begeisterung für Jesum erzeugt hatte.

Within finden sich alle pragmatischen Momente, welche in dem Abschnitte Mk. 11, 1—13, 30 vorhanden sind, in Joh. 10, 40—42, wie in einem Compendium wieder, nur daß die dort den Vorgängen

¹⁾ Gleichzeitig wird aus den nach Joh. 10, 39 von Seiten der Juden erneuten Mordversuchen es klar, weshalb Jesus, kaum in Judäa angekommen, diese Landschaft mit Peräa vertauschte. Deshalb bezieht sich das πάλιν auf ἀπῆλθεν: kaum in Jerusalem angekommen, ging er wieder weg und zwar nach Peräa.

latent zu Grunde liegenden Verhältnisse hier durch wenige, aber desto bestimmtere Schlaglichter aufgehellst werden.

Diese Erkenntnis ist sofort für einen Jeden gegeben, welcher an der Vergleichung mit der Markusquelle gelernt hat, die ursprüngliche Topologie des Lukasevangeliums, resp. seiner Quellen, aufzufrischen und wiederherzustellen, welcher sich überzeugt hat, daß Lukas, seiner Erklärung *V. 1, 2* entsprechend, ebenso gewiß die chronologische Reihenfolge der Quellenberichte *κατά τῆς* wiedergiebt, als er deren topologisches Weinwerk unbedenklich beseitigt hat.

Mit dem Augenblicke, in welchem es gelungen ist, die verwischte Topologie in dem Quellentexte des Lukas wiederhergestellt zu sehen, ist die Synoptik zwischen Johannes (10, 22—42) und Lukas, (9, 51—13, 30) indirekt auch mit Markus (10, 1) vorhanden, und wie ein heller Lichtstrahl bricht diese Erkenntnis durch alle Nebel der Verlehnung hindurch, welche sich um das johanneische Evangelium gelagert hatten.

Denn wenn einmal die drei genannten Evangelien des Markus, Lukas und Johannes an dieser wichtigen Stelle unauflöslich verknüpft sind, dann kann es keine unüberwindlichen Schwierigkeiten mehr geben, um die vor der Abreise Jesu aus Galiläa berichteten Ereignisse in eine vollständige chronologische, topologische und pragmatische Harmonie zwischen den genannten drei Evangelisten zu bringen, es ist auch der Weg zu einem synoptischen Verständnisse der an den Aufenthalt Jesu in Peräa sich knüpfenden Vorkommnisse, zunächst der Auferstehung des Lazarus, gebahnt.

Ein jeder, welcher dem Gang unserer synoptischen Untersuchung gefolgt ist, muß jetzt im Stande sein, mit ahnenden Augen diejenige Stelle des Lukasevangeliums zu erkennen, wo die johanneische Periscope von der Auferweckung des Lazarus mit dem Lukastexte sich berührt.

Wenn nämlich nach Joh. 11, 1 ff. dieses Ereignis den Wendepunkt für die Rückkehr Jesu aus Peräa nach Judäa bezeichnet, so muß, wenn überhaupt ein Hinweis auf die Auferweckung des Lazarus in der alten apostolischen Quellenschrift vorhanden gewesen ist, ein solcher an derjenigen Stelle zu finden gewesen sein, welche den Endpunkt für die Wirksamkeit Jesu in Peräa bezeichnet, d. h. *V. 13, 31—35*.

Daß in dieser Stelle ein Torso vorliegt, daß dieselbe nach ihrer jetzigen Gestalt unverständlich und dunkel für die Exegese, unbrauchbar für die Pragmatik der evangelischen Geschichte sei, zeigt ein Blick in

die Geschichte ihrer Auslegung und chronologisch-synoptischen Verwerthung.

De Wette findet hier eine undeutliche und wahrscheinlich unrichtig überlieferte Rede. Olshausen gesteht offen zu, mit dieser ganzen Stelle nichts anfangen zu können¹⁾. Sie ist ihm voll Schwierigkeiten und Dunkelheiten. Ebrard spricht von „etwas paradoxen“ Reden Jesu und verzichtet auf jede eindringende Untersuchung oder Richtigstellung ihres Sinnes²⁾. Noch andere haben Versuche einer exegetischen Lösung gesucht, aber nicht oder nur sehr unvollständig gefunden. Natürlich! Die exegetische Lösung kann erst dann gefunden werden, wenn die Kritik vorher den Weg gebahnt hat.

Auf exegetischem Wege ist, so viel wir sehen, Wieseler der Wahrheit am nächsten gekommen.

Denn erstlich hat Wieseler die Vertlichkeit erkannt, in welche der Mk. 13, 31 ff. berichtete Vorgang fällt: Peräa. Zum Andern hat er auch in chronologischer Beziehung das Ereignis richtig bestimmt, als unmittelbar vor der Auferweckung des Lazarus geschehen. Endlich hat er auch sachliche Beziehungen, in welcher die Mk. 13, 31 ff. überlieferte Jesusrede zu der Auferweckung des Lazarus und dem nächsten Passahfeste steht, glücklich herausgefunden³⁾.

Durch seine chronologische und pragmatische Analytik der evangelischen Texte ist Wieseler an dieser in pragmatischer Hinsicht so bedeutungsvollen Stelle weiter gelangt, als die meisten anderen Exegeten. Und er würde ohne Zweifel das Gesamtverständnis der interessanten Stelle sich und uns schon längst aufgeschlossen haben, wenn nur noch etliche Vorbedingungen dazu erfüllt gewesen wären.

Im Nachfolgenden stellen wir nun das synoptische Schema auf, welches nach unserer Ueberzeugung den Schlüssel der Lösung enthält: Mk. 13, 31—33 = Joh. 11, 1—16. Einleitung zu der Lazarusperikope. Mk.⁴⁾ = Joh. 11, 17—44. Die Auferweckung des Lazarus. Mk. 13, 34. 35 = Joh. 11, 45—54. Nachspiel dazu.

Die Richtigkeit dieses Schemas soll nun zuerst durch exegetische Behandlung des Lukastextes und dann durch eine synoptische Vergleichung mit dem johanneischen Berichte erwiesen werden.

¹⁾ Olshausen Comment. Bibl. über sämtliche Schriften d. N. T. Bd. I., S. 640 ff.

²⁾ Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. 2. Auflage. 1850. S. 427.

³⁾ Wieseler, Chronologische Synopse. S. 321 ff.

⁴⁾ An dieser Stelle hat ein Ausfall stattgefunden.

Bei der Erklärung des dunkeln „καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι“ des dritten Versgledes von Lk. 13, 32 ist zunächst zu constatieren, daß die von der Vulgata und Luther angenommene Uebersetzung: „consumor, werde ich ein Ende nehmen“, d. h. also die passivische Fassung des τελειοῦμαι, eine historisch-pragmatische Unmöglichkeit ist, daher auch von allen neuen Auslegern aufgegeben ist. Denn zwischen dem σήμερον in Lk. 13, 32 und der Stunde, wo Jesus am Kreuze rufen konnte: τετέλεσται (Joh. 19, 30) liegen nicht drei Tage, sondern wenigstens mehrere Wochen zwischen inne.

Der ganze pragmatische Zusammenhang zwingt uns mithin, die passivische Bedeutung und die Beziehung auf den Tod Jesu von vorn herein auszuschließen und mithin τελειοῦμαι als Medium zu fassen, sei es mit aktivischer Bedeutung und Supplirung des weggelassenen Subjektes, wie es nicht wenige Ausleger wollen, sei es in dem ursprünglichen reflexiven Sinn des Mediums.

Bevor wir diese letztere Frage entscheiden, wird es nicht überflüssig sein, den johanneischen Sprachgebrauch in Betreff des τελειοῦν herbeizuziehen. Nach dem johanneischen Evangelium nämlich hat es der Herr geliebt, in Bezug auf seine Wunderwerke, wie auf sein gesamntes Erdenwerk τελειοῦν (einmal auch τελεῖν) anzuwenden. Man vergleiche Joh. 4, 34: ἐμὸν βρώμᾳ ἐστὶν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πεμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. Ferner Joh. 5, 36: τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ, ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα κτλ. Sodann Joh. 17, 4: ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας, ὃ κτλ. Auch in der bereits citirten Stelle Joh. 19, 30 ist zu dem τετέλεσται nach den eben gegebenen Parallelen zu ergänzen: τὸ ἔργον ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω, gerade so, wie in den drei Herrenworten Joh. 4, 34; 5, 36; 17, 4 ἔργον resp. ἔργα als unzertrennlicher Objektsaccusativ von τελειοῦν erscheint. Nach diesen Beispielen, welche es nebenbei in einem eklatanten Falle klar machen, wie wurzelverwandt die johanneischen Jesusreden mit den Logia Matthäi sind, wäre es keine exegetische Gewaltthat, mit vielen Exegeten, welche diesen johanneischen Sprachgebrauch in Betreff des τελειοῦν nicht einmal beachtet hatten, τελειοῦμαι als Medium mit Aktivbedeutung zu fassen und (wie in Joh. 19, 28 zu τετέλεσται) τὸ ἔργον oder τὰ ἔργα zu suppliren. Denn daß in der That die Worte: καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι ihre wesentliche Beziehung auf das Wirken und die Werke Jesu in sich tragen, erweist sich deutlich aus dem Correspondenzverhältnis, in welchem dieses dritte Versglied zu den

beiden ersten Gliedern von Mt. 13, 32 steht: ἰδοὺ ἐκβάλλω δαυμόνια καὶ ἰάσεις ἐπιτελῶ σήμερον καὶ αὔριον. Hier ist eine Schilderung des alltäglichen Wunderwirkens Jesu gegeben, welches am dritten Tage in irgend einer Weise zu seiner τελείωσις gelangen soll.

Somit ist die Herbeiziehung jenes johanneischen Sprachgebrauches sicherlich geeignet, auf die richtige exegetische Fährte zu leiten, wobei noch besonders zu beachten ist, daß diese Verbindung des τελειοῦν mit ἔργον oder ἔργα nicht eigentlich zu dem persönlichen Sprachgebrauche des vierten Evangelisten gehört, da sich dieselbe weder im Prologe, noch in den historischen Partien des Evangeliums, noch in dem ersten Johannesbriefe, sondern lediglich in den Jesusreden des vierten Evangeliums zeigt, während im ersten Johannesbriefe und in der persönlichen Bemerkung des Evangelisten Joh. 19, 28a ein ganz anderer Gebrauch des τελειοῦσθαι stattfindet.

Gleichwohl ist der Umstand nicht zu übersehen, daß in dem zuerst erwähnten johanneischen Sprachgebrauche der Reden Jesu das τελειοῦν nur als Aktivum und nicht anders als mit beigefügtem Objekt ἔργον oder ἔργα vorkommt. Somit würde es doch wenigstens als eine exegetische Härte empfunden werden, gerade hier, wo das τελειοῦμαι objektlos steht, dem Medium aktivische Bedeutung beizulegen.

So gelangen wir zu dem Resultate, in grammatischer Hinsicht das τελειοῦσθαι am besten in seiner eigentlichen medialen, d. h. reflexiven Bedeutung fassen zu müssen: „sich vollenden, zur Selbstvollendung gelangen,“ nach Analogie eines anderen Herrenwortes, welches der an den alten Logia des Herrn ganz genährte Paulus 2 Kor. 12, 9 uns aufbewahrt hat. Denn der Sinn des an der genannten Stelle erhaltenen Logion: „ἵ, γὰρ δύνανμις (μον) ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται“ ist dieser: In dem Bereiche menschlicher Schwäche vollendet sich meine Kraft, kommt zu ihrer Selbstvollendung, zu ihrer schönsten Selbstentfaltung.

So wird nun auch an unsere Stelle Mt. 13, 32 das dunkle τελειοῦμαι eine Selbstaussage Jesu über seine bevorstehende Selbstvollendung enthalten. Dieselbe aber auf seinen Tod zu beziehen, verbietet das beigefügte ἤ τῷ τριτῷ und die Thatsache, daß Jesus am dritten Tage nach dieser Rede eben nicht gestorben ist.

Diese Aussage Jesu aber von seiner Selbstvollendung in unbestimmter Allgemeinheit stehen zu lassen, wird durch den Zusatz καὶ τῷ τριτῷ, wenn man an der Zeitbestimmung festhält, unmöglich.

Denn diese exakte Zeitangabe würde dem τελειοῦμαι im Sinne einer allgemeinen, ohne Beziehung auf ein bestimmtes Faktum ausgesagten Selbstvollendung ein ihm ganz unnatürliches Pathos verleihen, sofern dann Jesus ohne alle innere Motivierung gerade auf den dritten Tag seine Selbstvollendung vorhergesagt hätte.

Da nun nach dem pragmatischen Zusammenhang des Contextes das Ereignis seines Todes hierbei nicht in Betracht kommen kann, so muß Jesus bei καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι ein anderweites Ereignis im Auge gehabt haben, welches seine Selbstvollendung herbeiführen sollte. Und hier ist nun der Punkt, wo der johanneische Gebrauch des τελειοῦν, welcher stets auf die Werke oder auf das Gesamtwirken Jesu sich bezieht, zur Richtungs des Dunkels uns zu Hilfe kommt, und zu der Annahme, daß jenes Ereignis ein besonderes ἔργον Christi gewesen sein müsse, leitet.

Diese Annahme findet ihre Bestätigung durch den Context des ganzen Verses: ἰδοὺ ἐκβάλλω δαυμόνια καὶ ἰάσεις ἐπιτελῶ κτλ., welche Worte ausschließlich von Werken Jesu handeln, so daß wir nun sagen können: wie die beiden ersten Versglieder auf das Wirken Jesu sich beziehen und von den beiden ersten Tagen Werke, Wunderwerke Jesu aussagen, so muß auch der dritte Tag durch das wunderbare Jesuwirken in noch höherem Grade ausgezeichnet gewesen sein, dergestalt, daß dadurch eine Selbstvollendung Jesu herbeigeführt wurde. Der Sinn von V. 13, 31 ist mithin folgender: Heute und morgen setze ich mein alltägliches Wirken fort, und am dritten Tage komme ich im Bezug auf mein Wirken zu meiner Selbstvollendung.

Da nun ein derartiges Wirken Jesu, welches seine Selbstvollendung herbeigeführt hat, als am dritten Tage nach dieser Rede geschehen, weder hier, noch an einer späteren Stelle des Lukasevangeliums berichtet ist, so legt sich die Vermuthung nahe, daß die betreffende Erzählung eines derartigen, am dritten Tage vorgegangenen Ereignisses wohl in der Vorigaquelle enthalten gewesen, aber unter der sparsamen Redaktionshand des Lukas ausgefallen sei. Und wenn irgend möglich, so ist das ausgefallene Stück näher zu bestimmen.

Für diesen Zweck wird sich nun weiter die Herbeiziehung einer in mehrfacher Hinsicht frappanten Parallele aus V. 7, 21, 22 empfehlen.

Der Parallelismus, welcher zwischen V. 13, 31, 32 und V. 7, 21, 22 obwaltet, ist in der That unverkennbar. Dort V. 7, 19, wie hier V. 13, 31 haben wir eine Botschaft aus Mächärus. Dort

Vf. 7, 21, wie hier Vf. 13, 32 wird Jesus von den Boten mitten in seiner wunderbaren Heilungsthätigkeit angetroffen. Man vergleiche:

Vf. 13, 32:

Vf. 7, 21:

ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰά- ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐθεράπευσεν
σεις ἐπιτελῶ σήμερον καὶ αὔριον. πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μυστήτων
καὶ πνευμάτων ἀκαθάρτων.

Dort wie hier verweist Jesus die Boten auf diese eben geschehenden Wunderthaten, als die beste Antwort auf ihre Botschaft. Vgl. πορευθέντες ἀπαγγέilate ἰωάννῃ, ἃ εἶδετε Vf. 7, 22 mit πορευθέντες εἶπατε ἰδοὺ Vf. 13, 32. Dort wie hier findet in den Worten Jesu eine Steigerung in Bezug auf seine Wunderthaten statt. Und zwar ist nach Vf. 7, 22 der Gipfel der dort genannten ἰάσεις in den Todtenerweckungen zu erkennen: τυφλοὶ ἀναβλέπονσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται. Wenn nun Jesus in Vf. 7, 22 mit unverkennbarer Bezugnahme auf die eben zuvor geschehene Erweckung des Jünglings zu Nain (Vf. 7, 11—17) als den Höhepunkt seiner Wunderthaten die Todtenerweckungen bezeichnet, so liegt die Annahme nahe, daß auch die an unserer Stelle Vf. 13, 32 von Jesu auf den dritten Tag vorherverkündigte, dann aber von Lukas nicht erzählte Vollendungs- that ebenfalls eine Todtenerweckung gewesen sein müsse, welche Lukas aber eben wegen der in Vf. 7, 11—17 bereits vorhandenen Parallele (die Auferweckung des Jünglings zu Nain) an dieser Stelle gestrichen.

Mit Hilfe der genannten Parallele Vf. 7, 11—22 (welche, der kleinen Einschaltung des Lukas [Vf. 6, 20—8, 3] angehörig, jedenfalls ebenso wie der Abschnitt Vf. 9, 51—13, 35 in der großen Einschaltung den Logia Matthäi entnommen ist) würde auf diese Weise das in Vf. 13, 32 enthaltene Dunkel sich lichten.

Noch vollständiger wird dies geschehen, wenn wir zur Exegese des folgenden Verses schreiten Vf. 13, 33: πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ ¹⁾ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προσήτην ἀπολέσθαι ἔξω ἱερουσαλήμ.

Ein wichtiger Fingerzeig zum Verständnisse dieses gerade dunkelsten Verses ist der zu Tage liegende Parallelismus mit dem vorigen Verse, welcher ebensowohl in dem zweimal wiederkehrenden σήμερον καὶ αὔριον, als auch in der Analogie zwischen τῇ τρίτῃ 32 und τῇ ἐχομένῃ ¹⁾ in V. 33 sich zeigt. Wenn nun die Wanderung des

¹⁾ Cod. Sin. ἐρχομένη.

dritten Tages Jesum nach Jerusalem führen soll, so gehören offenbar dagegen die beiden ersten Tage den in Peräa noch ungestört fortgesetzten Heilungen und Dämonenaustreibungen. Und weiter, so wie sachlich je die beiden ersten Versglieder einander correspondiren, so muß dies auch mit den dritten Gliedern der beiden Verse der Fall sein:

B. 32c: καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι.

B. 33c: οὐκ ἐνδέχεται προορῆτην ἀπολέσθαι ἕως ἰερουσαλήμ. Folglich muß Jesus eine am dritten Tage von ihm in dem Bereich von Jerusalem zu vollbringende Vollendungsthat als die pragmatische Ursache seines in Jerusalem zu erduldenen Vollendungstodes betrachtet haben.

Der Sinn der ganzen Antwort Jesu auf die Botschaft der Pharisäer ist dann folgender: „Herodes begehrt, ich soll Peräa verlassen. Er hätte sich die Mühe, euch deshalb zu mir zu senden, ersparen können. Denn wenn ich heute und morgen mein Wirken in Peräa werde fortgesetzt haben, würde ich ohnehin am dritten Tage von Peräa geschieden und nach Jerusalem gewandert sein, um daselbst eine Vollendungsthat zu vollbringen. Und Herodes hätte sich auch die Sorge um meinen Tod ersparen können. Denn nicht in Peräa werde ich sterben, sondern eben jene Vollendungsthat wird die Ursache meines in Jerusalem zu erduldenen Vollendungstodes werden.“

Die Exegese der Stelle Mk. 13, 31—33 hat uns demnach bisher folgende Resultate geliefert:

1) Gegenüber seinen in Peräa vollbrachten alltäglichen Heilungswundern verweist Jesus auf eine am dritten Tage zu erwartende außergewöhnliche Wunderthat, welche seine Selbstvollendung herbeiführen sollte.

2) Nach der Parallele Mk. 7, 21. 22 ist unter dieser Vollendungsthat mit höchster Wahrscheinlichkeit eine Todtenerweckung zu verstehen.

3) Bei Vollbringung dieser That will Jesus ohnehin Peräa verlassen, so daß die dahin zielende Aufforderung Seiten der Pharisäer (oder des Herodes) von ihm als überflüssig bezeichnet wird.

4) Und zwar wird ihn der Weg zu jener Vollendungsthat nach Jerusalem, der Todesstätte der Propheten, führen.

5) Diese Vollendungsthat wird die pragmatische Ursache seiner eigenen Selbstvollendung, seines Todes in Jerusalem, werden.

Aus diesen Resultaten der Exegese ziehen wir nun folgende kritische Schlußfolgerungen:

- Da ad 1) jene am dritten Tage vollbrachte Vollendungsthat von Lukas nicht erzählt,
 ad 2) auch eine Todtenerweckung nach dieser Stelle Mk. 13, 33 nicht berichtet,
 ad 3) der erfolgte Abschied Jesu von Peräa nirgends erwähnt,
 ad 4) eine am dritten Tage geschehene Reise Jesu nach Jerusalem nicht mitgetheilt,
 ad 5) in Folge dessen auch der pragmatistische Zusammenhang, zwischen jener Vollendungsthat und dem Tode Jesu innerhalb des dritten Evangeliums nicht aufgezeigt ist:
 so schließen wir mit exakter Bestimmtheit, daß in der Nähe der Stelle Mk. 13, 31 ff. nach dem von Lukas befolgten Gesetze der Sparsamkeit ein Ausfall stattgefunden hat.

Und da jenes Gesetz der Sparsamkeit namentlich immer dann bei Lukas in Anwendung gekommen ist, wenn es sich um Streichung von parallelen Erzählungsstücken handelte, so werden wir in der fast zur Gewißheit sich erhebenden Vermuthung bestärkt, daß mit Bezugnahme auf die Parallele Mk. 7, 11—22 das in Wegfall gekommene Erzählungsstück eine der Auferweckung des Jünglings zu Nain analoge Todtenerweckung enthalten habe.

Jedenfalls aber muß das ausgefallene Erzählungsstück den Bericht über die Rückkehr Jesu aus Peräa nach Judäa in sich eingeschlossen haben, welche topologische Notiz um so leichter mit fortfallen konnte, als Lukas ja auch Mk. 11, 1 den erfolgten Uebertritt Jesu aus Judäa nach Peräa ebenfalls nicht markirt, vielmehr die (in der Logiaquelle vermuthlich vorhandene) darauf bezügliche Notiz verweist, mit- hin auch in diesem ganzen Abschnitt wie in den frühern aus Markus entnommenen Partien alles topologische Beiwert, als für seinen Leser Theophilus interesselos und überflüssig, gestrichen hat ¹⁾.

Wir wenden uns nun weiter zu dem Logion, welches Mk. 13, 34 unmittelbar an das Gespräch, das Jesus in Peräa mit den Pharisäern vor seinem Abschied von dort gehalten hat, sich anschließt:

ἱερουσαλήμ, ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα

¹⁾ Genau derselbe Fall liegt Mk. 9, 18. 48 vor. Hat Lukas hier die Hinreise nach Caesarea (Mk. 8, 27) nicht erwähnt, so hat er in Folge des auch die Rückreise nach Kapernaum (Mk. 9, 30—33 a) gestrichen, obwohl er die bei Caesarea Philippi geschehenen Ereignisse selbst nach Markus schildert.

ἐπισυνάξει τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὕμνεις τὴν ἐαυτῆς νοσοῦσαν
ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε.

Durch diesen Ausruf werden wir mit einem Schlage in die Nähe von Jerusalem versetzt. Denn daß es in keiner Weise passend ist, diesen Weheruf über Jerusalem jenseit des Jordan ausgesprochen zu denken, das haben diejenigen mit richtigem Instinkte herausgeföhlt, welche der Ansicht sind, daß dieses Logion bei Matthäus 23, 37—39 eine richtigere Stellung als bei Lukas habe, weil es nach seiner Stellung bei Matthäus in Jerusalem selbst gesprochen ist.

Sicherlich hat Matthäus damit die richtige Vertlichkeit als die Geburtsstätte dieses Logion bezeichnet. Wenn aber nachzuweisen sein wird, daß bei Lukas unmittelbar in der Nähe von Lk. 13, 33, eine Perikope ausgefallen ist, welche die Rückkehr Jesu aus Peräa nach Jerusalem berichtete, daß mithin auch nach der ursprünglichen Quellen-Darstellung bei Lukas bereits Jerusalem oder die Nähe von Jerusalem die Lokalität sein kann, wo jener Weheruf gesprochen ist, so wird sich nur fragen, ob bei Matthäus oder bei Lukas der richtige Zeitpunkt für die Entstehung dieses Wortes zu finden ist.

Und diese Frage weist uns an den Schluß dieses Weherufes, welcher in Lk. 13, 35 (und mit einer wichtigen Variante ebenso Mt. 23, 38. 39) zu finden ist:

ἰδοὺ ἀγίεται ὑμῖν ὁ ἶκος ὑμῶν (Mt. add. ἔρημος). λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἰδῇτέ με, ἕως ἂν εἴπητε· ἐδλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

Der einfache historisch-pragmatische Sinn dieses Ausspruchs kann kein anderer sein, als wie er von Wieseler entwickelt worden ist: „Ihr (Bewohner Jerusalems) werdet mich nicht sehen, bis die Zeit kommt, wenn ihr sagt (es ist dies der Passahgruß an die Festreisenden zur Passahzeit): Gesegnet, der da kommt in dem Namen des Herrn ¹⁾“.

Matthäus zwar hat durch Beifügung des ἔρημος Mt. 23, 38, welches Wort sich bei Lukas in allen guten Codices nicht findet, dem Logion eine Wendung gegeben, wonach es auf die Epoche, in welcher Jerusalem zerstört liegen werde, und auf die eschatologische Wiederkunft des Herrn bezogen werden kann. Aber dieser künstlichen eschatologischen Bedeutung ist der nächstliegende historisch-pragmatische Sinn des Logion, wie er sich nach Fassung und Stellung bei Lukas findet, deshalb entschieden vorzuziehen, weil die ganze Stelle Lk. 13, 31—35

¹⁾ Wieseler, Chronologische Synopse, S. 322.

offenbar einen besonders wichtigen Knotenpunkt in der pragmatischen Gesichtsdarstellung der Vogiaquelle gebildet hat und alle die hier berichteten Herrenworte einen unmittelbar pragmatischen, auf das Nächste liegende bezüglichen Sinn entwickeln.

Ist aber die Erklärung des Verses 35. wie sie von Wieseler (und Anderen) gegeben worden ist, die richtige, dann kann das Wort nicht, wie Mt. 23, 37—39 berichtet, in der Passahwoche gesprochen sein, weil, nachdem einmal der Einzug Jesu in Jerusalem erfolgt war, die Einwohner dieser Stadt nicht wieder gerufen haben: Gesegnet, der da kommt in dem Namen des Herrn —, so hat sich vielmehr diese Vorhersagung eben bei dem Einzuge in Jerusalem erfüllt, und das Wort muß, wie es Lukas an die Hand giebt, einige Zeit noch vor dem Passahfeste gesprochen sein.

Diese Auffassung wird noch durch eine kritische Betrachtung allgemeiner Art erhärtet.

Während nämlich die nicht von chronologischen, sondern sachlichen Gesichtspunkten geleitete Gruppierungskunst des ersten Evangelisten notorisch ist, so daß er auch die besonders künstlich aufgebaute große Rede wider die Pharisäer Mt. 23, 2—39 (deren Grundstock in dem Abschnitte der großen Einschaltung Lk. 11, 39—52 sich vorfindet und mithin in die Wirksamkeit Jesu in Peräa gehört), effectvoll mit dem Weheruf Jesu über Jerusalem abgeschlossen hat ¹⁾, so wissen wir dagegen von Lukas, daß er in seinen Quellenberichten zwar Kürzungen und Streichungen, nirgends aber, so weit wir ihn controlieren können, Zerstörungen der chronologischen Reihenfolge der Reden und Thaten Jesu vorgenommen hat, und entnehmen auch hieraus die Bestätigung dafür, daß das Logion Lk. 13, 34. 35 an der chronologisch richtigen Stelle steht, wie es der Inhalt von V. 35 fordert.

Ist aber dies der Fall, und setzt doch gleichwohl der Inhalt des Logion den Bereich von Jerusalem als die wahrscheinliche Verthlichkeit des Sprechenden voraus, so muß unmittelbar vor diesem Logion, mithin, wie wir schon einmal andeuteten, zwischen Lk. 13, 33 u. 34 die Stelle sein, wo ursprünglich eine Notiz über die aus Peräa in das Gebiet von Jerusalem erfolgte Rückkehr Jesu und gleichzeitig der Bericht über die hier geschehene große Wunderthat zu lesen gewesen ist ¹⁾.

¹⁾ Vgl. Weiß, Matthäusevangelium S. 482—502.

¹⁾ Hierdurch wird das Bedenken gehoben, welches Weiß S. 502 gegen die ursprüngliche Stellung des Logion bei Lukas ausspricht, weil das Wort nämlich nicht wohl außerhalb Judäa's gesprochen sein könne.

Und wenn wir uns nun daran erinnern, daß nach *Lk. 13, 32. 33* diese Wunderthat die pragmatische Ursache des Todes Jesu in Jerusalem werden sollte, so ist anzunehmen, daß der Herr, nach Vollbringung dieser That, ihre Folgen bereits sich entwickeln sehend, im Gebiete von Jerusalem sich aufhaltend, in jenem Weherufe seinem Schmerz Ausdruck gegeben hat darüber, daß auch dieser — nach dem Raubhütten- und Enfüanienfeste — letzte Versuch, die Jerusalemiten für sich zu gewinnen, in's Gegentheil umgeschlagen ist. Die aber aus diesem Weherufe bereits deutlich hindurch zu fühlende Absicht der Jerusalemiten, den letzten und größten der Propheten selbst zu tödten, soll nach seinem Worte nicht eher zur Ausführung gelangen, als bis sie selbst ihn noch einmal am Passahfeste mit messianischem Zurufe begrüßt haben werden. Deshalb will er bis dahin sich vor ihnen verbergen, sie sollen ihn bis zu diesem letzten Triumphe, den Jesus vor seinem Tode mitten in Jerusalems Mauern feiern will, nicht mehr sehen.

Die Resultate der vorstehenden exegetischen Behandlung der Verse *Lk. 13, 34. 35* fassen wir nun folgendermaßen zusammen:

1. In topologischer Beziehung setzt der Weheruf den Bereich von Jerusalem als die Verwirklichung des Rufenden voraus.
2. In chronologischer Hinsicht steht derselbe richtig nach der Rückkehr Jesu aus Peräa einige Zeit vor dem Passahfeste.
3. Nach seinem pragmatischen Gehalte läßt derielbe die von Seiten Jerusalems drohende Todesabsicht (*ἡγορασθηµὶ ἢ ἀποκτείνωσά*) bereits fühlen, verschiebt aber mit gleichzeitig angekündigter Verbergung Jesu die Möglichkeit einer Realisierung dieser Absicht bis zum Passahfeste.

Wenn wir nun das auf die Gesamtstelle *Lk. 13, 31—35* bezüglich exegetisch-kritische Hauptresultat resumieren wollen, so würden wir folgendes als den dieser bedeutungsvollen Stelle zu Grunde gelegenen Organismus bezeichnen müssen.

- A. *Luk. 13, 31—33* bildet den (noch nach Peräa gehörigen) Prolog zu einer außergewöhnlichen in dem Bereich von Jerusalem vollbrachten Wunderthat, welche die pragmatische Ursache des Todes Jesu werden sollte.
- B. Die Perikope, von dieser Wunderthat und der gleichzeitigen Uebersiedelung Jesu in das Gebiet von Jerusalem handelnd, hat in den *Voglia Matthäi* den Grund-

stoß der ganzen Stelle gebildet, ist aber von Lukas nach dem von ihm adoptirten redaktionellen Grundsatz der Sparsamkeit gestrichen worden.

- C. Der Epilog Mt. 13, 34. 35, die Nähe von Jerusalem als Dertlichkeit voraussetzend, läßt bereits die im Prologe voraus verkündeten Wirkungen jener Wunderthat fühlbar hervortreten und giebt gewissermaßen das Programm für das Verhalten Jesu bis zum Passahfeste.

In ein neues Licht werden alle diese Erkenntnisse treten durch eine synoptische Vergleichung mit der in Joh. 11, 1—54 gegebenen Darstellung.



Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Studien zur semitischen Religionsgeschichte von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin, Lic. theol., Dr. phil., Privatdocent an der Universität Leipzig. Heft I. Leipzig bei Grunow. 1876. 8°. VI. und 336 SS.

Der Herr Verfasser, jetzt Professor der Theologie in Straßburg, welcher vor 2 Jahren seine Docentenlaufbahn mit der auch in diesen Jahrbüchern angezeigten Schrift „Jahve und Moloch“ eröffnete, bietet hier als Frucht seiner bisher emsig fortgesetzten Studien fünf Abhandlungen über einzelne entweder wenig erörterte oder besonders schwierige und einer neuen Erörterung bedürftig scheinende Fragen zur alttestamentlichen oder allgemein-semitischen Religionsgeschichte. Wir freuen uns, hier nicht bloß die guten Eigenschaften, welche schon in jener seiner Inaugural-Dissertation bemerkbar waren, zum Theil in erhöhtem Maß wieder gefunden, sondern auch eine Fortbildung des Verfassers selbst zu größerer Selbsterfreiheit wahrgenommen zu haben. Von den Neuen einer ängstlicheren Betrachtungsweise hat er sich ganz losgemacht, und erkennt nicht bloß alle die gesicherten Resultate der alttestamentlichen Kritik, sondern auch eine allmähliche, vermittelt des höhern Offenbarungsprinzips bewirkte Herausarbeitung der israelitischen Religion aus einem ihr mit den übrigen semitischen Völkern gemeinsamen Boden rückhaltslos an. Im Uebrigen zeichnen sich die vorliegenden Untersuchungen durch sorgfältige und möglichst vollständige Zusammenstellung des Beweismaterials, durch eingehende Benutzung der einschlägigen neuesten Literatur, durch nüchterne und unbefangene Darlegung des Thatbestandes, durch methodischen Beweisgang und besonnene Abwägung der Beweiskraft der einzelnen Thatfachen vortheilhaft aus, und wir können diese „Studien“ als recht förderlich und belehrend der Aufmerksamkeit der theologischen Leser anempfehlen.

In der ersten Abhandlung über den religionsgeschichtlichen Werth der phönizischen Geschichte Sanchuniathon's S. 1—46 unterzieht er die ganze Sanchuniathonfrage einer Revision, und kommt darin, gegenüber von Renan und Ewald, welche den überlieferten Angaben gemäß in der *Phœnicie ioropia* des Philo von Byblus eine Uebersetzung einer phönizischen Grundschrift des Sanchuniathon anerkennen, im Ganzen wieder auf das Urtheil von Movers zurück, daß vielmehr Philo (+ unter Hadrian) dieses Werk, allerdings zum Theil nach älteren Aufzeichnungen, selbstständig verfaßt und es an den Phönizern altherwürdigen Namen Sanchuniathon's (der nach Porphyry schon vor der Zeit des trojanischen Kriegs gelebt haben soll) nur angelehnt habe, um seiner Arbeit mehr Ansehen zu geben. Er meint nämlich und sucht zu beweisen

daß in den uns erhaltenen Fragmenten dieses Werks eine so ausgeprägte euemeristische und synkretistische Richtung sich kundgebe, wie sie erst in der griechisch-römischen Zeit möglich gewesen sei, und daß diese Anschauungsweise mit der ganzen Darstellung zu sehr verwachsen sei, um der Uebersetzung eines Uebersetzers zugeschrieben werden zu können, erkennt aber gleichwohl an, daß in diesen Fragmenten doch viel ächte und werthvolle Nachrichten über den Religionsglauben der Phöniker enthalten seien. Schwerlich wird, wenn nicht neue Zeugnisse entdeckt werden, die Streitfrage jemals zu einer allgemein gültigen oder anerkannten Lösung gebracht werden. Wir unsererseits geben zwar gerne zu, daß die Fragmente so, wie sie vorliegen, keine Uebersetzung aus einem phönikischen Buch etwa aus der Zeit David's oder noch früher sein können, sondern höchstens eine sehr freie Bearbeitung, halten uns aber darum doch nicht für berechtigt, die Christen; eines älteren phönikischen Geschichtswerkes unter dem Namen Sanchuniathon's in Abrede zu stellen. Das Gewicht der Angaben Porphyre's (in Fragm. 1, § 2) scheint uns der Verfasser nicht gehörig erwogen und es mit seiner Vermuthung, daß Philo die Namen Hierombal und Abelbal bloß aus dem Alten Testament oder aus Josephus aufgegriffen habe, um seine Pseudonymität zu decken, etwas zu leicht genommen zu haben. Man muß doch immer bedenken, daß die uns erhaltenen Bruchstücke nur aus dem ersten Buch oder dem Anfang des Werkes ausgezogen sind, welches, wie es scheint, die Kosmogonie und Urgeschichte (über welche gerade wie im Alten Testament verschiedene Uebertieferungen und Theorien vorhanden gewesen sein mögen) behandelte; aus den übrigen 7 (oder 8) Büchern, welche wahrscheinlich die phönikische Geschichte enthielten, haben uns die Alten fast gar nichts aufbewahrt. Es ist sehr wohl möglich, daß Philo in dieser eigentlichen Geschichte sich an die Urschrift strenger angeschlossen, so daß man mit Beziehung darauf sein Werk eine Uebersetzung nennen konnte, während er in den Urgeschichten, wo er die Abhängigkeit des griechischen Götterglaubens von den Phönikern und Aegyptern nachweisen und seine eigene Anschauung von dem Ursprung des Götterglaubens durchführen wollte, viel freier verfuhr. — Die vom Verfasser S. 13 und 220 gebilligte Röth'sche Deutung vom Kolpia als כרל פרה scheint uns an sich und auch weil *ἀρετος* dabei steht, unannehmbar, und bekennen wir lieber bei diesem sowohl als auch bei manchen anderen der Sanchuniathonischen Namen, an deren Deutung sich der Verfasser versucht hat, ein non liquet. Gegen die Identificirung Nimrod's mit einem babylonischen Gott (S. 28) verweisen wir auf Oppert in den G. G. A. 1876, S. 868.

Die zweite und längste der Abhandlungen über die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidenthums S. 47—177 ist eine biblisch-theologische Monographie über einen in den Lehrbüchern bis jetzt noch wenig eingehend behandelten Gegenstand. Wir können nicht gerade behaupten, daß dieselbe wichtige neue Ergebnisse gebracht hätte, wenigstens nicht für Theologen der kritischen Richtung: das Verdienstliche derselben liegt darin, daß der Verfasser in ihr mit fleißiger und wohlgeordneter Verwendung des weit-schichtigen Quellenmaterials diese Ergebnisse begründet hat. Er zeigt, daß auch nach Mose im Volk noch lange Jahve als ein Gott neben andern Göttern angesehen worden sei, daß dagegen, wo die heiligen Schriftsteller von andern Göttern sprechen oder Jahve mit ihnen vergleichen, derartige Ausprüche wohl nur bei den älteren derselben noch den Glauben an das Dasein dieser Götter zur Voraus-

setzung haben, bei den jüngeren dagegen mehr als Niederstufe aus Angewöhnung und Nachahmung oder als Condescendenz zum heidnischen Standpunkt oder als auf dichterischer Personification beruhend zu beurtheilen sein werden, weil diesen Schriftstellern mindestens von Hosea's Zeit an das feststehe, daß wenigstens für Israel selbst die andern Götter nichts als leblose Bilder und ohnmächtig seien, und weil vollends von Jeremja und dem Deuteronomiker an die Ueberzeugung allgemein durchbreche, daß die andern Götter überhaupt, also auch für die Heiden, keine Götter seien und außerhalb ihrer Bilder kein Dasein haben. Auch die Aussage des Alten Testaments über die Einzigkeit Jahve's führen zu demselben Ergebnis: in der ältesten Zeit bedeuten sie, daß Israel nur einen einzigen Gott verehren soll, auf einer zweiten Stufe (in der Zeit der schriftstellerischen Propheten) werde erkannt und ausgesprochen, daß Jahve allein Gott sei, aber freilich das erst in seiner Bedeutung für Israel geltend gemacht; erst auf einer dritten Stufe (von Jeremja an) werde „die auf der zweiten schon latente Folgerung wirklich gezogen, daß es neben diesem Gott auch für andere Völker andere Götter nicht gebe“. Mit der streng monotheistischen Läugnung anderer Götter außer Jahve sei, wie die halbbiblischen und neutestamentlichen Schriften beweisen, wohl vereinbar die Auffassung derselben als realer, Gott untergeordneter (Jes. 24, 21) oder geradezu dämonischer Mächte ('Asasel und 2 Chr. 28, 23); doch sei die letztere Anschauung von den Göttern nur erst da und dort dunkel angedeutet, nicht klar ausgesprochen. – Um von diesem Punkt anzufangen, so scheint uns der Verfasser in die Stelle 2 Chr. 28, 23, auf die er immer wieder zurückkommt, Dinge hineinzulegen, die nicht darin liegen. Die Worte בְּרִיבְרִים lauten freilich wie ein Urtheil des Chronisten selbst; daß sie aber in Wahrheit doch nur den Sinn des חַזַּק wiedergeben sollen, zeigt das sofort folgende בְּרִיבְרִים u. s. w., und B. 23 (vgl. B. 5) ist nicht anders gesagt als Jud. 2, 3; Ps. 106, 23 u. ä. St. Wenn schon in der Anschauung des Chronisten die Heidengötter als Dämonen angesehen gewesen wären, so hätte er in seinem großen Buche das offen anzudeuten Gelegenheit genug gehabt. Auch den vom Verfasser oft wiederholten Satz, daß nach der prophetischen Anschauung die Götter der Heiden überhaupt nichts anderes als Bilder seien (also „andere Götter“ und „Bilder“ für sie schlechtbin zusammenfallen), können wir nicht als allgemein richtig zugeben: schon Ex. 20, 4 ist nicht bloß (Spergese zu 20, 3 (wie Verfasser meint); vieler der Stellen, wo die Götter von den Bildern unterschieden sind, erledigt sich der Verfasser auf zu künstliche und zu gleichförmige Weise; daß die von den Heiden angebeteten Naturmächte, zumal die Gestirne, auch ohne die Bilder, durch die sie dargestellt wurden, real vorhanden seien, mußte jeder Denkende einsehen. Endlich auch die scharfe Abgrenzung des Fortschritts der Erkenntnis nach Perioden hat das Mißliche, daß sie der Individualität der einzelnen Schriftsteller zu viel Gewalt anthut: es kann Mancher schon eine höhere Erkenntnis gehabt haben auch in den Zeiten vor den vom Verfasser fixirten Grenzpunkten und Mancher kann auch nach denselben noch auf einem niedrigeren Erkenntnispunkt gestanden haben. Im Einzelnen hätten wir gegen Manches Einsprache zu thun. J. B. S. 161 schwächt der Verfasser die Tragweite von Aussagen wie Am. 9, 7, Deut. 2, 5. 9, 19. 32, 8 ganz unnötig ab; in Stellen wie Ps. 103, 21. 148, 2, Jes. 45, 12 sind nach dem Gedankensfortschritt und Zusammenhang nicht Engel (S. 119), wenigstens diese nicht

allein, sondern Naturkräfte (Wolken, Winde, Blitze u. s. f.) und Gestirne (vgl. Jes. 40, 26) unter den „Heeren“ Gottes zu verstehen; Ps. 47, 10 ist die Lesart עַם (S. 154) widersinnig und vielmehr עַם oder עַם-עַם herzustellen; Ps. 106 (S. 134) scheint nicht bloß, sondern ist doch wohl gewiß nachexilisch; Jes. 24 (S. 123) kann nicht in Babylonien geschrieben sein. Ob aus dem assyr. sed, was als Name einer Dämonenart vorkommen soll (S. 131 ff.) nun sofort geschlossen werden darf, daß auch bei den Israeliten שֵׁד nur Dämonenname war, bleibt sehr fraglich. Daß Lev. 17, 7 die שֵׁדִים eine verächtliche Bezeichnung der Heidengötter sei (S. 136 ff.) geben wir nicht zu; ebenso wenig halten wir die Ableitung des שֵׁדִים von שֵׁד und שֵׁד (S. 140) für sprachlich möglich, und können weder in der angeblichen Herabsetzung eines Gottes Asasel zu einem Wüstendämon, noch in dem Ausdruck שֵׁדִים Lev. 17 Zeichen einer nachexilischen Abfassung des Lev. sehen, und meinen vielmehr (unter ausdrücklicher Verwahrung, daß Lev. 26 ein sehr später Bestandtheil des Buches sei), daß der Hr. Verfasser in diesem (z. B. S. 141) wie auch in einigen andern Punkten den jetzigen Modemeinungen, dem Allerneuesten, viel zu viel concedirt. Auch Jahve = Schöpfer (S. 176 und 229) halten wir nicht für richtig.

Die dritte Abhandlung, „der Ursprung des Gottesnamens 'Iaw'“ S. 179–254 (schon 1875 in der Zeitschrift für die historische Theologie erschienen, aber nun stark vermehrt), halten wir für sehr dankenswerth und hoffen, daß die mühevollen Revision des weitverstreuten Materials und die daraus abgeleiteten Ergebnisse des Verfassers dazu beitragen werden, dem verworrenen Gerede von der Ableitung des Jahvenamens aus Aegypten, Phönicien oder Syrien ein Ende zu machen. Daß aber das Assyrisch-Babylonische und später über den Ursinn oder Ursprung auch dieses Namens Aufklärung geben werde, wagen wir vorerst nicht (wie der Verfasser S. 253 f.) zu hoffen: wir sind nicht so glücklich, die Assyriologie als eine Panacee für alle Schäden unserer archäologischen Erkenntnisse ansehen zu können.

Am wenigsten hat uns die vierte Abhandlung über die Symbolik der Schlange im Semitismus, insbesondere im Alten Testament S. 255–292 angesprochen. Die Art, wie man von der Schlange denkt, wechselt von Volk zu Volk namentlich auch nach geographischen und geschichtlichen Bedingungen, und von einer allgemein semitischen, für den Semitismus charakteristischen Anschauung von der Schlange kann überhaupt keine Rede sein. Wir glauben darum: schon in der Aufstellung des Thema's hat der Verfasser der jetzigen Mode ungebührlich gehuldigt; was die Assyriologen bis jetzt ermittelt haben, ist viel zu wenig und zu unsicher, als daß man daraus eine Gesamtanschauung zurecht machen könnte; über die Schlange bei den Arabern hat schon Rölcke gehandelt; auf die Schlangenverehrung in Abyssinien ist nicht eingegangen. Was der Verfasser S. 290 f. mit der Herbeiziehung der Wolkenschlange zur Erklärung von Gen. 3 oder mit der Zusammenstellung des Erkenntnisbaums und der Wahrsagerei aus dem Geliapel der Bäume bezweckt, ist uns unerfindlich: er wird doch nicht auch von der wilden Mythendeutung der 2–3 Neuesten angesteckt sein.

Die fünfte Abhandlung, die Klage über Hadad-Rimmon S. 293 bis 325, ist gegen die Hübner'sche Auslegung von Zach. 12, 11 gerichtet und sucht

zu beweisen, daß Hadad-Rimmon keine Bezeichnung des Adonis gewesen ist. Wenn aber der Verfasser, in Schrader's Fußtapfen gehend, meint, daß Hadar-Rimmon die richtigere Lesart wäre, so halten wir das für verfehlt. Daß Rimmon „Donnerer“ bedeute (S. 307), ist von Friedr. Delitzsch (in der deutschen Ausgabe von G. Smith's chaldäischer Genesis 1876, S. 269 f.) mit Recht bestritten, und daß der Hadad dem Assyrischen zu lieb nicht aus dem A. T. ausgemerzt werden darf, davon wird sich der Verf. selbst jetzt aus „v. Gutschmid's neuen Beiträgen zur Geschichte des alten Orients“ 1876, S. 47—50 überzeugt haben. Die genaue Bedeutung aber des edomitisch-syrischen Hadad bleibt vorerst dunkel, obgleich wir nach Macrobius nicht zweifeln, daß er eine Form des Sonnengottes war. Ist Rimmon nicht Donnerer, dann sind die Beweise des Verf. zum Theil hinfällig.

Schließlich möchten wir meinen, daß man doch unmöglich im Ernst von הָרָרִי zerbrechen, zertrümmern, ein Wort הָרָרִי „Herrlichkeit“ (S. 316) oder תָּנִי eine Schlangenart vom arab. fatana „temptare“ (S. 282) ableiten kann, und möchten den Verf. vor etymologischen Kunststücken, wie das S. 20 Num. zu נִרְרֵי versuchte, warnen: wir wissen zwar, daß solche in Leipzig an der Tagesordnung sind, aber anderwärts fallen sie stark auf. — Die Schreibart des Verf. ist sonst klar und verständlich; um so mehr befremden einige, wahrscheinlich aus Duhn's Buch herübergenommene Sätze oder Ausdrücke, wie: „bei Jeremja und dem Deuteronomiker wird die Subjectivität des religiösen Verhältnisses geltend gemacht“ (S. 153) oder „subjective Richtung des Deuteronomikers“ (S. 171). Unter solchen Phrasen kann man sich entweder nichts oder alles mögliche denken: was sie bedeuten sollen, muß man immer erst errathen. Unsere einzelnen Ausstellungen möge der uns befreundete Hr. Verf. nicht übel deuten! Dem obigen Gesamturtheil soll durch dieselben kein Abbruch geschehen. Wir sehen der Fortsetzung seiner Studien mit Interesse entgegen.

Berlin.

A. Dillmann.

Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Erste Abtheilung, erste Hälfte.

A. u. d. T.: Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus. Sechste, revidierte und verbesserte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1876. VI und 614 SS.

Das Vorwort zu dieser neuen Auflage des Meyer'schen Matthäus-Commentars hat A. Ritschl geschrieben. Wir erfahren aus demselben, daß die Veränderungen und Ergänzungen in demselben ganz noch das Werk Meyer's selbst sind, welcher eine neue Auflage statt der 1864 erschienenen fünften vorbereitete, und daß Ritschl, um eine Durchsicht des Manuscriptes gebeten, nur „formelle und stilistische Aenderungen von geringem Umfange“ vorgenommen hat. So viel ich sehen konnte, sind allerdings nirgends erhebliche Neuerungen zu bemerken, sondern Meyer hat nur mit dem ihm eigenen Fleiße die Literatur ergänzt und dabei wohl auch da und dort kleine Modificationen eintreten lassen. Wir wissen aus der bisherigen Geschichte des Commentars, wie gut die ganze Anlage und Art desselben sich zu einem Fortschritte eignete, sowohl nach der Seite hin, da er wesentlich als Repertorium erscheint, als auch nach der großen Beweglichkeit, mit

welcher er innerhalb des festbleibenden Schema's der Auffassung Raum für die Aufnahme neuer Ansichten darbot. In der That kann man auch jetzt wohl in vielen Beziehungen sich nicht verbergen, daß vieles unsicher und aus ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, aber gerade darin nur um so mehr die Freiheit des Geistes anerkennen, welche kritischer Evidenz nie widerstreben und nie sich mit künstlichen Mitteln behelfen mochte, so sehr auch der Fortschritt über die anfängliche Grundlage hinausführte. Ich gestehe hier offen, daß ich wünsche, es möchte eine andere Art von Commentaren mit durchsichtigerer und schärferer Methode, und ballastfreier Haltung bald sich Bahn brechen. Aber für jetzt ist wohl diese Weise noch berufen, einen Missionsdienst wissenschaftlichen Geistes in weiteren Kreisen zu versehen, und so wollen wir nicht nur in den Antheil an der Pietät, die der Herausgeber dem Verfasser zollt, voll eintreten, sondern auch diesem Buche in seiner neuesten Gestalt den alten reichen Erfolg aufrichtig wünschen.

G. Weizsäcker.

Die Gleichnißreden Jesu, Matth. 9, 14 – 17. Mark. 2, 18 – 22.

Luk. 5, 33 – 39, kritisch, exegetisch und biblisch-theologisch erörtert von Dr. Willibald Heschlag, ordentl. Prof. der Theol. an der Universität Halle. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg. Halle, Verlag der Buchh. d. Waisenhauses 1875. 32 Ss.

Vorausgeht die Kritik des Textes und die synoptische Vergleichung desselben, bei welcher der Verf. sich zur Annahme einer von Markus am meisten bewahrten Grundschrift bekennt. Hauptzweck aber ist die Erklärung des Bildes vom alten Kleid und neuen Pappen. Verf. findet es unmöglich, darin wie in dem von den Brautführern eine Rechtfertigung des Verhaltens Jesu zu erkennen, und will dasselbe mit B. Weiß auf die Johannesjünger beziehen. Nur soll (im Unterschiede von B.) das dritte Bild vom neuen Wein dagegen wieder auf die Lehre Jesu gehen. Aber: 1) es ist gar nicht daran zu denken, daß Jesus die Johannesjünger vertheidigen wollte, 2) um so weniger als dieselben mit den Pharisäern zusammengenommen sind, 3) die Schwierigkeit, daß doch die Lehre Jesu nicht als Pappen gegenüber dem Kleide bezeichnet werden könne, fällt weg, sobald man daran denkt, daß seine Sache noch in den Anfängen ist, 4) es besteht der genaueste Parallelismus zwischen dem Bild vom Kleid und dem vom Wein, der Gedanke ist beide Male die Unverträglichkeit des neuen mit dem alten, und die auflösende Kraft des ersteren. Die Worte sind ohne Zweifel ursprünglich. Ob diese Bilderreden alle bei diesem Anlaß gesprochen wurden, läßt sich nicht ermitteln. Ganz einverstanden bin ich mit dem Verf. daß man kein Recht hat, diesen Gedanken, der die ganze alte Ordnung mit trifft, Jesu abzusprechen, und habe ähnliches in meinen Ev. Untersuchungen S. 388 ff. ausgeführt.

Lübingen.

G. Weizsäcker.

Printed in Germany,

5670

Jahrbucher fur
Deutsche Theologie
v.21
1876

5670

Jahrbucher fur
Deutsche Theologie
v.21
1876

**Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union**

**2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709**

DEMCO

GTU Library



3 2400 00294 9281

